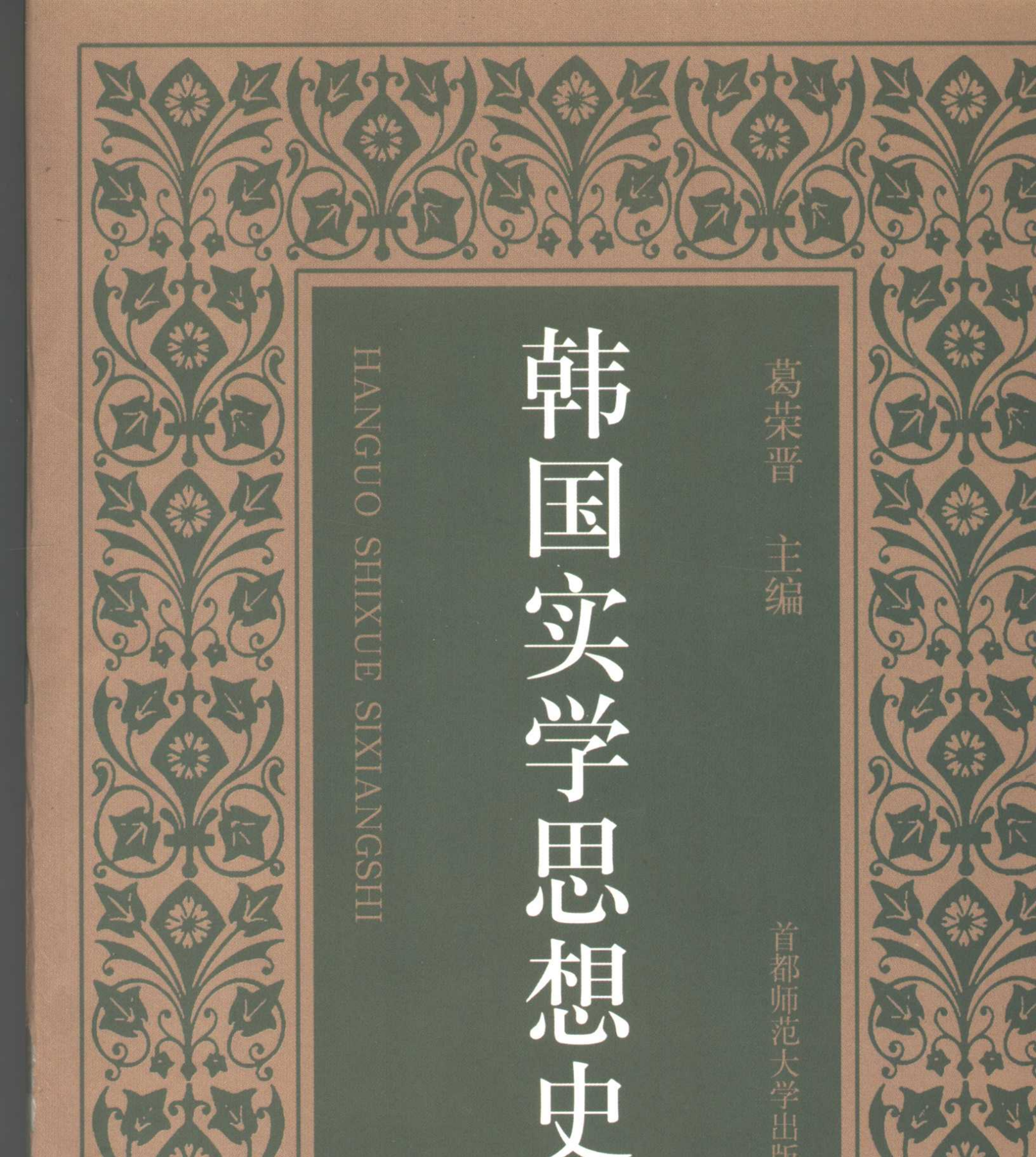
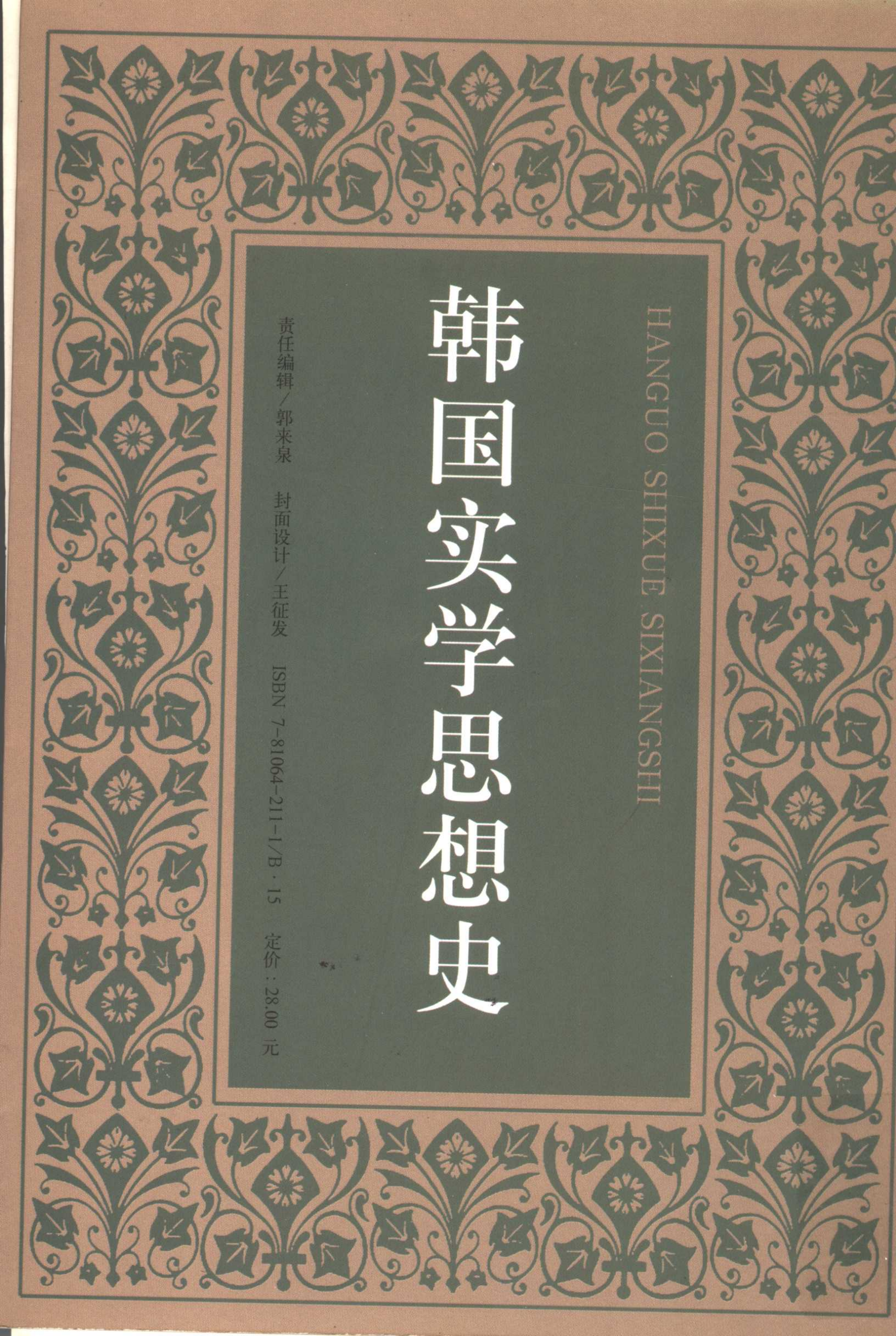


韩国实学思想史

HANGUO SHIXUE SIXIANGSHI

葛荣晋 主编

首都师范大学出版社


韩国实学思想史
HANGUO SHIXUE SIXIANGSHI
责任编辑/郭来泉
封面设计/王征发
ISBN 7-81064-211-1/B·15
定价：28.00 元

韩国实学思想史

葛荣晋 主编

首都师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

韩国实学思想史/葛荣晋主编. 一北京：首都师范大学出版社，2002.1

ISBN 7-81064-211-1

Ⅰ.韩… Ⅱ.葛… Ⅲ.实学-思想史-韩国 Ⅳ.B312.6

中国版本图书馆CIP数据核字（2001）第080265号

HANGUO SHIXUE SIXIANGSHI

韩国实学思想史

首都师范大学出版社

（北京西三环北路105号 邮政编码100037）

北京首师大印刷厂印刷 全国新华书店经销

2002年1月第1版 2002年1月第1次印刷

开本890×1240 1/32 印张15

字数401千 印数0,001~1,200册

定价28.00元

序

摆在读者面前的这部《韩国实学思想史》，是从中国人的视角，按照中国人的理论框架和治学方法撰写成的第一部有关朝鲜实学的学术专著。

1996年7月，我应韩国国际交流财团的邀请，前去汉城从事韩国学研究。在半年的时间里，除了参加第四届东亚实学国际学术会议和其他韩国学术会议外，还阅读了不少有关朝鲜实学的著作，使我逐步认识到朝鲜后期实学思想不仅是朝鲜儒学思想发展的高峰阶段，而且代表了当时朝鲜社会的发展方向，含有“近代指向”的启蒙意识，是最接近于韩国近现代社会的一种思想形态，是东亚实学的重要组成部分。认真研究和剖析朝鲜实学，对于促进东亚经济、文化的发展，有着极为重要的现实意义。随着中韩两国实学交流的扩大，中国人如果不研究朝鲜实学，就等于失去了在这一领域的发言权。正是基于这一认识，我萌生了研究朝鲜实学的念头。1997年初回国后，我即向韩国国际交流财团基金会提出申请，1998年5月，该组织同意资助我的这一研究课题。在我的策划下，多位中国学者通力合作，经过两年的不懈努力，克服了资料收集和语言障碍等种种困难，终于完成了这一科研项目。这是近年来中

韩学术文化交流的重要成果，也是中韩传统友谊和中韩学人精诚合作的纪念碑。

针对目前朝鲜实学研究的现状，我们力图从三个方面有所突破：（1）为了纠正以往有人把性理学与实学对立的做法，我们把朝鲜前期性理学与朝鲜后期实学作为朝鲜儒学发展的同一链条的不同环节加以考察。我们认为，朝鲜前期的性理学有“虚”亦有“实”，是“虚”与“实”的有机统一。正因为它具有二重性，所以，性理学（特别是性理学末流）既是实学的批判对象，又是实学用以建构自己思想体系的重要文化资源，二者是对立统一的辩证关系。从这一认识出发，我们专门研究与阐述了李退溪、曹南冥和李栗谷理学思想体系中的实学思想，并且从实学家的思想渊源上加以展开说明，使两种性质不同的社会思潮有机地结合起来。（2）针对目前朝鲜实学研究中重“实用”而轻“实体”的倾向，我们在分析实学家思想体系时，力求从体用相结合的高度加以全面阐述，避免把实学家简单地描绘成社会改革家，而是进一步探讨了指导其社会改革的理论基础。朝鲜后期的实学家，多数既是社会改革家，同时也是富有深邃哲理的思想家，是集二者于一身的。(3）针对朝鲜实学研究忽视从当时中朝学术交流角度加以诠释的倾向，我们力求把中国传统文化特别是明清实学与朝鲜实学联系起来，从双向交流和优势互补的层面加以说明。这不仅有益于还原历史的本来面目，而且也有利于增进与加强两国人民之间的友谊。

项目资金落实后，我即全力收集资料，阅读原著，求访专家，拟定了编写提纲，并着手从全国范围内选择最合适的作者，组成了一支力量雄厚的写作队伍。每位作者都

是在认真阅读与研究原著的基础上写出大纲，经我审阅后，再动手撰写。几乎每一章都是经我提出修改意见后，数易其稿而成。最后，由我统一定稿。可以说，我们的作者是努力的，治学态度也是严谨的，但是，作为中国学者，毕竟对朝鲜王朝的历史文化及朝鲜实学家的思想全貌缺乏整体的了解，加上语言的障碍，多数作者无法阅读当代朝鲜和韩国学者的最新研究成果，错误和不足之处在所难免。敬请方家批评指正。

这部学术著作能够问世，我们应该感谢韩国国际交流财团基金会的慷慨资助。在资料收集和原著购买中，韩国成均馆大学宋载邵教授、中国人民大学姜日天教授、延边大学朱七星、潘畅和教授等都给予了热情的帮助和支持。在目前学术著作出版极度困难的情况下，又得到首都师范大学出版社社长白光洁、总编辑宋焕起、编辑郭来泉诸位先生的鼎力相助。在此，一并向各位教授、先生致以最诚挚的谢意。

葛 荣 晋

2000 年 4 月 8 日于寒香斋

目　　录

第二编 初创期的实学思想

第三编 鼎盛期的实学思想

第四编　转型期的实学思想

第一章　导　　论

一、时代精神呼唤朝鲜实学

朝鲜实学是朝鲜后期适应于地主阶级改革派和新兴市民需要、代表社会发展前进方向的社会思潮。

朝鲜实学盛行于17世纪至19世纪前期的朝鲜王朝，并不是偶然的，而是有其深刻的社会基础。

壬辰倭乱（1592—1593）和丙子胡乱（1636—1637）是朝鲜王朝由盛转衰的分水岭。16世纪末由日本发动的壬辰之战和17世纪初由女真发动的丙子之战，造成了朝鲜人口锐减，耕地面积缩小，农田荒芜，国库穷乏，饥民遍野，农业生产遭到严重破坏〔1〕。正如梁得中所云：当时“国势岌嶫，民生涂炭，危亡之形迫在朝夕，人人抱杞国之忧”〔2〕。但是，作为当时统治者的两班贵族、土豪劣绅和贪官污吏则借机兼并土地，横征暴敛，欺压百姓，转嫁赋税于农民，使“富者更富，贫者更贫”，激起了风起云涌的农民起义，地主阶级和农民阶级的矛盾达到了白热化程度。在日趋尖锐的阶级矛盾和民族矛盾的基础上，统治阶级内部的各派政治势力的倾轧和

〔1〕《增补文献备考》卷一五四云：“中庙朝，三仓旧储二百三万石。壬辰之初，旧储五十余万石，已缩三分之二，即今人口则比平时仅十分之一，田结则不及平时全罗一道矣。”“军资监平时有三十万石，故癸巳倭贼退去后，尚余四五万石，以助军饷，以赈饥民，今谷仓不满万石。”（《财用考一》）

〔2〕梁得中：《德村集》卷一，《告归疏》，汉城，骊江出版，1985。

斗争也愈演愈烈。继勋旧派和士林派“党争”之后，士林派内部又发生了所谓“四色党争”，动摇了国家政权的稳定，造成了社会纲纪的松弛，朝鲜王朝处于风雨飘摇之中，出现了空前严重的社会政治危机。

中国朱子学自14世纪传入朝鲜后，发展到李退溪、李栗谷时已达到了顶峰，成为官方的统治哲学。如果说在朝鲜前期，性理学的存在具有合理性的话，那么到了朝鲜后期，性理学则失去了存在的根据。朝鲜王朝后期，由于两班贵族的腐败与无能，作为统治思想的性理学及其末流，只是整日围绕“四端七性之辨”、“人物性同异论”和“礼讼”等问题展开无谓的激烈辩论，使性理学完全堕落成为脱离实际的空疏之论而丧失其活力，并且在辩论中分裂成许多政治派别，性理学不过是党争的工具而已。性理学者面对壬辰倭乱之后出现的社会政治危机，由于华而不实，思想僵化，而束手无策，只是从“义理论”的视角加以分析，空洞地说什么对敌人如何不义，如何做才符合义理，主张以义理论抵抗外族侵略等。性理学者企图以空洞的义理论来解决当时的社会政治危机，表明它已完全丧失了解决现实社会问题的能力。正如丁若镛所云：“今之为性理之学者，曰理，曰气，曰性，曰情，曰体，曰用，曰本然气质，理发气发，已发未发，单指兼指，理同气异，心善无恶，心善有恶，三干五桠，千条万叶，毫分缕析，交嗔互嚷，冥心默研，盛气赤颈，自以为极天下之高明，而东振西触，捉毛脱头，门立一帜，家筑一垒，毕世而不能决其讼，传世而不能解其怨，入者主之，出者奴之，同者戴之，殊者伐之。自以为窃所据者极正，岂不疏哉！”[1] 所以，从地主阶级营垒中分化出来的改革派不能不把视线由空疏之论转向现实社会，由“内圣”转向“外王”，由“正德”转向“利用”、“厚生”，在性理学的价值观之外去寻求解决现实问题的途径和方法。

作为地主阶级改革派的实学家，虽不能从封建制度本身去寻找

---

〔1〕丁若镛：《与犹堂全书·诗文集》卷十一，《五学论一》。

社会危机的原因，但他们已经清醒地认识到它是由性理学及其末流的“不实之病”所造成的。实学先驱者李晬光指出：性理学“虽有志于学，不能实用”[1]，“以致绩用无不成，治效蔑著，国事日以委靡，朝纲日以紊乱，是则无他，皆坐不实之病也。”他主张“以实心而行实政，以实功而致实效，使念念皆实，事事皆实，则以之为政，而政无不举，以之为治，而治无不成”[2]。朴齐家作为利用厚生派的代表人物，亦认为性理学之弊不在“穷理”，而是“初学后生高谈性命”而“不急于实用耳”。正是在这种“急于实用”的思想指导下，实学家们开始从空疏的性理学中解脱出来，而把主要精力放在天文、地理、数学、医学、农学、历史、军事、文学、语言、风俗、音乐、科技、工商、交通等领域，努力探求经世之方。19世纪前期的著名实学家崔汉绮针对性理学的“不实之病”，批评说：“凡百事物，皆是真切学问，舍事物而求学问，乃是空底学”[3]。又说：“西教之蔓延天下，不须忧也；实用之不尽敢用，乃可忧也”[4]。他反对锁国政策，主张门户开放，发展对外贸易，容纳西洋文明，以求振兴国家。

自壬辰倭乱、丙子胡乱之后，地主阶级改革派自我反省的中心问题是：朝鲜王朝何以衰败？如何拯救当时的社会政治危机？在探讨与回应这一时代挑战时，他们从沉痛的历史反思中认识到由虚返实的重要性，认识到只有抛弃性理学末流的“悬空底学”，大力提倡“以实心而行实政，以实功而致实效”的实学精神，才是拯救时弊的惟一途径和方法。“由虚返实”标志着朝鲜后期儒学价值观的根本转变。正是在这种“由虚返实”的时代精神的呼唤下，才逐步萌生了地主阶级改革派自我反省、自我批判的社会思潮，为儒学的自我调整切实地开创了一个新的方向，代表着历史发展的客观要

[1] 李晬光：《芝峰集》卷二八，《秉烛杂记》。
[2] 同上书，卷二十二，《条陈懋实札子》。
[3] 崔汉绮：《人政》卷十一，《事物真学问》。
[4] 崔汉绮：《推测录》卷六，《东西取舍》。

求，具有重要的进步意义。

朝鲜实学除了地主阶级改革派的自我反省、自我批判意识外，还是当时新兴市民阶层的启蒙意识的反映。自壬辰倭乱和丙子胡乱之后，随着农副业生产的恢复和商品货币经济的发展，从农业与手工业相结合的自然经济中逐步分化出了以私营手工业为主体的手工作坊，在各地出现了以工商业为主体的城市，促进了市民阶层的形成。由于商品货币经济的发展，朝鲜前期推行的官营手工业体制趋于崩溃，逐步为“赁用私工”的私营手工业体制所代替，这是一个重大的历史性变化。不管是在京工匠还是分布于外八道的工匠，随着手工业发展规模的扩大，出现了雇佣制的手工业作坊，孕育出了新的市民阶层。商业经济在农副业和手工业扩大的基础上也逐步地发展起来，除了京城的“六矣廛”外，还在广大农村开设了一千多个乡市。在这里，既有坐商也有行商。对外贸易也有所扩大。除了与后金在合宁、中江开市外，还与清朝在鸭绿江附近开设了栅门后市。同时，朝鲜也与日本恢复了双边贸易。不管是国内贸易还是对外贸易，多为民间私人贸易。在市场上，也出现了委托赎卖的“客主”、介绍买卖的经纪人和通融资金的贷金业者。为了促进商品经济的发展，国家正式铸造与发行货币，逐步将民间以米、布为主的流通手段排挤出市场，使货币成为推动商品经济发展的动力，从而加速了农村自然经济的瓦解。在这种历史背景下，萌生出了反映新兴市民利益和愿望的启蒙意识，并且成为韩国实学的重要组成部分。

综上所述，时代需要实学，时代呼唤实学。产生于朝鲜后期的实学思潮，是由当时的地主阶级改革派的自我反省、自我批判的革新思想和新兴市民阶层的近代启蒙意识汇合而成的。这是朝鲜实学思潮赖以产生和发展的社会基础。

二、多元文化塑造朝鲜实学

朝鲜实学的产生和发展，除了上述社会基础外，还有其深厚的历史文化背景。建构朝鲜实学思想体系，还必须吸收丰富的思想文化资源，方可实现。如果说朝鲜前期是以李退溪、曹南冥、李栗谷等人为代表的性理学独于一尊的话，那么壬辰倭乱之后，就已不再是性理学一统天下的时代，而由一元转向多元。除了正统性理学外，还有从中国传入的明清实学与从欧洲传入的“西学”，三者并存的多元文化格局逐步形成。这种多元异质的文化氛围为实学体系建构提供了丰富的思想文化资源。

实学家们建构自己的思想体系，是从体用结合的高度立论的。在性理学思想体系中，有“虚”亦有“实”，是“虚”与“实”的有机统一，具有二重性。所以，实学家在清算与批判性理学的“不实之弊”的同时，也从性理学中吸取了它所蕴含的实学思想。

从“达用”（“实用”）层面看，李瀷虽然公开承认“退溪，吾师也”，并将退溪的精粹之语编辑成《道东录》，但是，他对退溪理学的“未及政事”的弊病也提出了批评，指出：“退溪之书，专功于本源伦行之间，未及政事。当时法令縻弊，非穷变将通之会……略言时务之大者，庶几五年七年之效，方是无憾”〔1〕。在清算过程中，他走向了“留心世务，凡于国政之弊坏，民事之艰难，默究弊原，咸思救策”〔2〕的社会改革之路。安鼎福不满于性理学者“以下学为卑贱而不屑焉，常区区于天人性命、理气四七之说”，结果造成“终身为学，而德行终不立，才器终不成，依然是未曾为学者貌样”〔3〕。他公开标榜自己以“下学”为宗，大力提倡“唯当求古

〔1〕李瀷：《星湖先生文集》卷十上，《退溪条》。
〔2〕李秉休：《家状》。
〔3〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷十九，《题下学指南》。

圣贤实用之学"[1]。反对"高谈虚远，支离辞说，无实用也"[2]。在由"高谈虚远"向"实用之学"的转变中，实学家们既批判地吸收了李退溪的"以修身为本"的济世忧民论、曹南冥的"修身者出治之本，用贤者为治之本"的内圣型经世思想，也直接继承了理学家赵光祖、李栗谷的"祛积弊而大有为"的外王型社会改革论。实学家魏伯珪"一依栗谷隐屏规"，"昼讲小学，夕讲《击蒙要诀》"[3]。如果说在传统的"正德、利用、厚生"的儒家价值观念中，性理学者关注的中心是"正德"而非"利用、厚生"的话，那么以北学派为代表的实学家则把"义理之学"与"经济之学"结合起来，并将自己关注的重心移到"利用、厚生"之上，大力提倡"无经济则义理无所措"的经世思想，并提出了一系列社会改革措施。洪大容称赞《圣学辑要》为"经世有用之学"，公开把李栗谷等人的变法思想奉为圭臬。

从"实体"层面看，实学家对于性理学既有批评，亦有继承。在理气关系上，实学家是通过李栗谷的"理气妙合"论而向徐花潭的气本体论思想回归的。李栗谷依据他的"理气妙合"论，肯定理气非"二本"，指出"气不离理，理不离气，夫如是则理气一也"[4]。立足于这一点，他批评李退溪的理本论是"见有未莹，言或微差"[5]。同时，他依据"理气妙合"论，指责徐花潭的气本体论有"认气为理之病"[6]。可见，李栗谷的"理气妙合"论是从李退溪的理本论转向实学家的气本论的中间环节。实学家梁得中曾依据李栗谷的《天道策》而作《性与阴阳策》，批评与修正了李退溪、李栗谷的理气二元论倾向，指出理气"互发、随乘、内出、外感之云，似不免有二歧之惑"[7]。同时，他又肯定李退溪的"至虚而至实，至无而至有"的实理之说和曹南冥的"诚字在道则为实

〔1〕安鼎福:《顺庵先生文集》卷十四,《德谷书斋月朔讲会约》。
〔2〕同上书，卷八,《答南宗伯书》。
〔3〕魏伯珪:《存斋先生文集》卷二十四,《年谱》。
〔4〕〔5〕〔6〕李栗谷:《栗谷全书》卷十,《答成浩源》。
〔7〕梁得中:《德村集》卷七,《上明斋别纸》丙戌。

有之理，在人则为实然之心”的思想，大力宣传实理论。他说：“盈天地之间，只是一个实理而已。理则实理，心则实心，学则实学，事则实事”〔1〕。魏伯珪肯定“盈天地之间，都是一气”，提倡“理气偕行”论，认为“理与气虽非一物，亦非两个，才言气便有理，才言理便有气，无离气之理，亦无离理之气”〔2〕。他不赞成李栗谷的“理乘气行”之说，指出：“乘字实为痴前之梦。盖理气原是偕行。谓二无二，谓一无一。但单理无形，不能自行，以气而行，故借乘字喻人”〔3〕。黄胤锡侧重发挥李退溪、李栗谷的“理气不分离”的思想，肯定“有理则有气，有气则有质，理具于气，气凝于质”〔4〕，认为理、气、质三者浑然一体，无先后之分。实学家在扬弃性理学的基础上，直承张载、徐花潭而大倡气实体论思想。黄胤锡认为“盈天地都是一气之积耳。所谓气者，虽或有所凝成而毕竟不离太虚，太虚即气之本”〔5〕。李瀷也坚持张载、徐花潭的气实体论，肯定“凡盈天地间者莫非气也。然其融结为物，即其气之精英”〔6〕。洪大容把天地万物的形成归结为气，指出：“太虚寥廓，冲塞者气也。无内无外，无始无终，积气汪汪，凝然成质。周布虚空，旋转停住，所谓日月星辰是也”〔7〕。朴趾源亦主气本论，指出：“万物之生，何莫非气也。天地大器也，所盈者气，则所以充之理也，阴阳相盈，理在气中，气而包之，如桃怀核”〔8〕。丁若镛以气解太极，认为“太极者，何也？天地之胚胎也。”气有“轻清”与“重浊”之分，谓之两仪，两仪生四象，“天火相与，而风雷以生，地水相比，而山泽以成”〔9〕。崔汉绮发挥张载、徐花潭的“太虚即气”思想，全面地阐述了气本论思想，集气

---

〔1〕梁得中：《德村集》卷二，《辞别谕召命疏》丁巳。
〔2〕〔3〕魏伯珪：《存斋先生文集》卷十七，《四端七情辩》。
〔4〕〔5〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿》续卷十二，《漫录下》。
〔6〕李瀷：《星湖僿说类选》卷一下，《鬼神魂魄》。
〔7〕洪大容：《湛轩书》内集卷四，《医山问答》。
〔8〕朴趾源：《燕岩集·答任亨五论道原书》。
〔9〕丁若镛：《周易四笺》。

本论思想之大成。在宇宙本原上，他认为“天地人物之生，皆由气之造化”[1]。“气之凝聚，为万物之形；气之发散，为充宇之形”[2]。在理气关系上，他肯定“实理在气中，元非二事。但求之也，舍气究理则为虚理，因气究理则为实理”[3]。他认为性理学的根本错误，就在于“不识气”，“不见气”。他说：“不识气者，归重于性理，而但知理满天下矣；不见气者，唯究于虚理，而语皆神灵之理也”[4]。“气之运化为道，气之条理为理。”如果不由气而求道理，“过则入于虚无，不及则陷于卑琐”[5]。由此可见，实学家提倡的气实体论，既是对当时性理学的理本论的扬弃，又是对张载、徐花潭的气本论的继承。朝鲜实学家与性理学家的关系，是批评其虚，继承其实，既有否定，又有肯定，二者是对立统一的辩证关系。实学家既否定性理学的理本论，又肯定其实理论，性理学是构成韩国实学的重要思想文化资源之一。

在心性论上，实学家亦是通过李栗谷而由李退溪的性二元论转向性一元论的。性理学大师李退溪发挥朱熹的思想，既肯定有“不杂乎气质”的“本然之性”，同时也承认“性与气本不相离”，“气质中必有所以然之理，是性也”[6]。从本然之性寓于气质中而言，本然之性只是“气质中所以然之理”，并不是别有一性。曹南冥也肯定人生以后天命之性“已坠在形气之中”，并不是外于气而别有一性。李栗谷进一步发挥这种实性之说，肯定“气质之性，本然之性，决非二性。特就气质上单指其理曰本然之性，合理气而命之曰气质之性耳”[7]。朝鲜后期实学家既批评理学家将性分为二的做法，又肯定了他们的“心性不离气质”的实性论思想，最终转向了

---

〔1〕崔汉绮：《气测体义·序》。
〔2〕崔汉绮：《运化测验》卷一，《气之形》。
〔3〕崔汉绮：《人政》卷十二，《教人》。
〔4〕同上书，卷九，《教人》。
〔5〕同上书，《教人·道理即气》。
〔6〕李退溪：《李子粹语》卷一。
〔7〕李珥：《栗谷全书》卷十，《答成浩源》。

性一元论。洪大容不赞成性理学者鼓吹的性善性恶论，认为仁义礼智固然是本心，“见玩好而利心生”也是人的本心。他说：“今学者开口便说性善，所谓性者，何以见其善乎？见孺子入井，有恻隐之心则固可谓之本心，若见玩好而利心生，油然直遂，不暇安排，则何得谓之非本心乎？且性者一身之理，而理无声臭矣，善恶二字将何以看得邪？”〔1〕在他看来，凡是从人之本心油然而生的都是“性”。实学集大成者丁若镛发挥孔孟之说，抛弃性理学家的性二元论的思维模式，提倡“以嗜好为性”之说。他认为“我性嗜脍炙”，“我性恶馌败”，“我性好丝竹”，“我性恶蛙声”，这些生理物质追求固然是人之实性，就连“天命之性亦可以嗜好言”〔2〕。在他看来，不管是追求物质利益的气质之性，还是追求性善的天命之性，都是“以嗜好为性”的。洪大容的“见玩好而利心生”的本心之说，丁茶山的“以嗜好为性”之说，同中国18世纪戴震的自然人性论是十分相似的。

在道德修养上，实学家在抛弃性理学的空悟论的同时，也继承并发挥了李退溪的知行“相待互进”的合理思想，以及曹南冥的“为学之实，固在践履”的实行论，主张实功论和实践论。李睟光针对当时性理学“能言而不能行”之弊，提出“力行之以尽践履之实”的命题，以补救“末学之弊”〔3〕。安鼎福深刻地认识到性理学“其弊多流于口耳之学”，因而造成“言词胜而实学亡”的恶果，大力宣扬“践行之实，自是吾儒法门”〔4〕的实践论思想。洪大容深恶两班贵族的“手不知洒扫之节而口谈性命之蕴”的空疏学风，主张“六艺之教，并行于洒扫之节”〔5〕。他认为，所谓“学”系指“兼知行而言”，故“知行两端，固不可偏废”〔6〕。崔汉绮极力反对

〔1〕洪大容：《湛轩书》内集卷一，《心性问》。
〔2〕丁若镛：《经集》第二集《中庸自箴》卷一。
〔3〕李睟光：《芝峰类说》卷五，《儒道部·学问》。
〔4〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷六，《答权既明书》。
〔5〕洪大容：《湛轩书》内集卷一，《小学问疑》。
〔6〕同上书，外集卷一，《与铁桥书》。

性理学家将“学问与行事辨为二路”，强调“以行事为教”，“以行事为辨学问”，认为只有把行事与学问结合起来，才能达到“德性”和“济事”相统一的目的。

朝鲜实学家除了从性理学中吸取思想营养以外，还从中国实学特别是明清实学中吸取了大量的文化资源。朝鲜实学形成之时，正值明清实学的巅峰时期。中国明清实学传入朝鲜后，主要在三个方面对朝鲜实学产生了影响。

（一）以顾炎武、魏源为代表的经世实学

李瀷在经学研究上，既反对汉儒的烦琐训诂，又斥责宋儒的空疏学风。他发挥顾炎武“凡文之不关乎《六经》之指、当世之务者，一切不为”[1]的经世致用论，提出了“穷经将以致用”的观点，开启了朝鲜明经致用论的先河。他说：“穷经将以致用也，说经而不措于天下万事，是徒能读耳”[2]。朴珪寿曾以燕使身份赴华考察清代学术，广泛结交中州名士，精心阅读《日知录》，注意收集顾氏著作，深受清代经世实学的影响。他公开声称自己“夙尚先生（顾亭林）之学”[3]。表明他和至友南秉哲都深服顾氏的“文不关乎经术政理之大，不足为也”的思想[4]，十分称赞顾亭林的经世实学。他说：“夫沉潜义理，缕分毫析，有以羽翼经传，启发后学；又或讲求治理，修明礼乐；有以尊王黜霸，为法后人；以致诘戎课农测天括地之类，非学有根底，专心为经世之大业者不能也”[5]。他在《与洪一能书》中，指责某些乾嘉学者“所主汉学亦不过考据辨正之末耳”。告诫洪一能出使燕京切勿追求“器什玩好之物，书画杂稗之种”，应集中精力“得于天下大势，学术制度之变易同异”，以便为改革朝鲜社会政治制度提供历史借鉴。实事

〔1〕顾炎武：《亭林文集·与人书三》。
〔2〕李瀷：《星湖僿说类选》卷六上，《诵诗》。
〔3〕朴珪寿：《瓛斋集》卷十一，《题顾祠钦福图》。
〔4〕〔5〕同上书，卷四，《圭斋集序》。

求是派代表人物金正喜从经世实学出发，十分推崇魏源的《海国图志》，认为《海国图志》“不守训诂空言，专以实事求是为主”，是一部经世“必需之书”。面对西方侵略者对朝鲜海域的挑衅，他主张“觇国审势者，有可仿而行之者”[1]。

（二）以李贽为代表的王学启蒙实学

阳明心学传入朝鲜后，性理学者排斥它是不言而喻的，就连某些实学家也对它进行了批评。如安鼎福指斥王阳明的“致良知”、“知行合一”说是“混沦无辨，自归于释氏之见”[2]。丁若镛撰《致良知辨》一书，批评“致良知”学说为“异端邪说”。但是韩国实学家却对从王学中分化出来的以李贽为代表的王学启蒙派的思想持欢迎态度，并加以接纳。这主要表现为两个方面：

1. 将李贽的“童心”说改造为“实心实学”。

李贽为了反对宋明理学家的“虚伪之学”，提出了他的“童心”说，认为“夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人”[3]。在他看来，只有保持最初一念之童心，方可无假人、假言、假文。实学家在同韩国性理学的辩论中，将李贽的童心说加以发挥，升华为“实心实学”，大力宣扬与虚伪相对的“诚”之哲学。李睟光不满于虚伪之学，他批评说：“海禽至微，犹识情伪，况人可以容伪乎？故言伪则人恶之，天伪则天弃之”[4]。他的《条陈务实札子》就是一篇抨击伪道学的檄文。同时，他又强调实心、实功、实践的诚之哲学。梁得中亦提倡实心实学。他说：“吾之心淡然虚明，易理之洁净精微，亦惟曰真实无妄而已。是知盈天地之间只是一个实理而已。理则实理，心则实心，学则实学，事则实事，无一毫私伪参错于其间，则

〔1〕金正喜：《阮堂先生全集》卷三，《与赵云石三十二》。
〔2〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷六，《答权既明书》三。
〔3〕李贽：《焚书》卷三，《童心说》。
〔4〕李睟光：《芝峰集·剩说余编上》。

实心淡然虚明而实理洁净精微矣"[1]。安鼎福针对当时“学者率多务外而虚内，逐名而爽实”的虚伪之风，大力宣传以诚实为内涵的实心实学，指出“诚在天为实理，在人为实心。在天之实理，自然而然；在人之实心，用工而然。……天之实理，只是无妄而已；人之实心，亦无妄而已。其用工之道，无过于无妄念，无妄言，无妄行而已矣"[2]。洪大容十分赞赏李贽的“绝假纯真”之说，在《毉山问答》中，将与实心相对的“虚心”分为“矜心”、“胜心”、“权心”、“利心”四种。在对虚心进行猛烈批评时，把自己的学问称之为“实心实学”。他在《祭渼湖金先生文》中说：“窃尝闻，学问在实心，施为在实事，以实心做实事，过可寡而业可成"[3]。认为“惟其实心实事日踏实地。先有此真心本领，然后凡主敬致知、修己治人之术方有指置而不归于虚影”。在他看来，“实心实学”是一门体用兼备的学问。他说：“正心诚意，固学与行之体也；开物成务，非学与行之用乎？辑让升降，固开物成务之急务，律历、算术、钱谷、甲兵，岂非开物成务之大端乎?"[4]洪大容是从体用结合的高度来理解“实心实学”的。李贽为了批判理学家的虚伪道德论，提出的“穿衣吃饭即是人伦物理"[5]的命题，也多为朝鲜实学家所肯定。如李睟光的“道在乎民生日用之间，夏葛冬裘，饥食而渴饮，即道也"[6]的思想，即是一个明证。

2. 发挥李贽、公安派的“性灵”论。

根植于市民阶层的社会需要，在文学领域中兴起了一股旨在破除封建正统文艺观念、开启个性主义的性灵文学思潮。李贽继徐渭的“本色论”之后，力倡童心之说，认为“天下之至文，未有不出于童心”的。以袁宏道为代表的公安派在童心说的基础上又进一步提出了“独抒性灵，不拘格套”的观点，认为只有能表现性灵本色

〔1〕 梁得中：《德村集》卷二，《辞别谕召命疏》丁巳。

〔2〕 安鼎福：《顺庵先生文集》卷八，《答南宗伯书》。

〔3〕〔4〕 洪大容：《湛轩书》内集。

〔5〕 李贽：《焚书》卷一，《答邓石阳》。

〔6〕 李睟光：《芝峰集·采薪杂录》。

的诗文才是真诗文、真文学。许筠作为韩国实学的先驱者之一，在他的《诗辨》和《文说》中，极力鼓吹个人主义，反对剽窃、抄袭和模仿，其观点可以说是李贽童心说的再现。李睟光在其《芝峰类说·文部》中十分强调诗文的个性，尊重个人的性情，肯定“诗源于性情，现于才情”，这和明代汤显祖的“至情成梦，因梦成戏”的至情论可以说是一脉相承的。朴趾源在《赠左苏山人》中提倡的诗文观点也继承了李贽、袁宏道等人的性灵论，他所撰写的小说《许生传》、《广文者传》、《两班传》、《金神仙传》等，如不从性灵论入手，就无法正确理解其基本精神。金正喜一再肯定性灵论的价值，认为凡诗道“有雄浑有纤浓，有高古有清奇，各从其性灵以所近，不可得以拘泥于一段论诗者”〔1〕。他所以肯定权敦仁之诗，就是因为权氏之诗“性灵格调俱备”〔2〕。其门人张之琬在《枕雨堂集》卷三中也肯定“诗者，陶写性灵之作也”。其门人崔瑆焕编辑的《性灵集》，也肯定诗是人的性灵的自我表现。这股以个性解放、表现性情为主调的性灵文学思潮，其矛头直指封建主义的正统文艺观，力图解脱文艺创作的一切俗套，使文艺从正统文艺观念的束缚下解放出来，成为表现市民理想与追求的工具，具有文艺启蒙的重要意义。

（三）高扬以阮元为代表的考据实学

发轫于清初顾炎武、极盛于乾嘉学派的考据实学通过燕使团成员而传入朝鲜后，对朝鲜实学产生了广泛而深刻的影响。他们积极引进与考据实学有关的典籍、文字、音韵、训诂、版本、目录、校勘、舆地、金石、天文、历算之学，促进了实事求是派实学的产生和发展。其中最重要的代表人物是洪大容、朴齐家、丁若镛和金正喜等人。洪大容于乾隆三十年随燕使团来华，曾与浙江学者严诚、潘庭筠、陆飞等人结为生死之交，并撰成《燕记》，介绍在中国的

---

〔1〕金正喜：《阮堂先生全集》卷八，《杂识》。

〔2〕同上书，卷六，《题彝斋东南二诗后》。

见闻和乾隆朝的考据实学。朴齐家在乾嘉时期曾三度访华，与当时著名汉学家孙星衍、纪昀等人交往甚密，著有《北学议》，提倡学习中国的先进文化。金正喜于嘉庆年间随使团来华，遍游中国大地，他与清代名儒阮元、翁方纲、徐松等人广交朋友，并将乾嘉考据实学的著作全面地介绍给朝鲜学术界，其功伟矣。清代考据实学对朝鲜实学的影响是多方面的，其中重要的有三点：

1. 坚持顾炎武等人的“经学即理学”的治经方向。

认为圣贤之道尽在经学之中，只有坚持“经学即理学”的方向，方可“通经以明道”。如果离开通经之途而以己意推衍之，势必造成理学的空疏之弊。立足于此点，朝鲜实学家们全面地清算了性理学的空疏之弊。在本体论上，针对性理学的理本论，发挥乾嘉学者凌廷堪、焦循、阮元、黄式三等人的“以礼代理”论。如金正喜指出，孔子《论语》“但恒言礼，未尝一言及理也”，认为“圣学，礼也，不言理也”[1]，这同凌廷堪在《好恶说》一文中所说的“《论语》及《大学》皆未尝有理字”几乎如出一辙。金正喜又指出理本论“皆释氏之学，非圣学也”[2]，这同凌廷堪所说的理本论只是宋儒“因释氏以理事为法界，遂援之而成此新义”[3]的观点也是一脉相承的。他完全同意凌廷堪的“圣人之道，一礼而已矣”，“夫舍礼而言道，则空无所附”[4]的观点，指出：“圣人之道，本乎礼而言者也，实有所见也；异端之道，外乎礼而言者也，空无所依也”[5]。“圣人不求诸理而求诸礼”，只有以实“礼”代替虚“理”，才能从根本上克服性理学的蹈空之弊。在人性论上，金正喜发挥戴震、焦循、阮元的“以血气心知之性为喜怒哀乐之情，则有欲”的观点[6]，在《私蔽辨》一文中，针对性理学者大倡的“存天理，灭人欲”的思想，肯定情欲是人生而具有的天性，有其存在

[1][2][5] 金正喜：《阮堂先生全集》卷一，《礼堂说》。

[3][4] 凌廷堪：《校礼堂文集》卷十六，《好恶说》。

[6] 详见葛荣晋主编：《中国实学思想史》中卷，658～662页，北京，首都师范大学出版社，1994。

的合理性。他说："凡有血气心知，于是乎有欲，性之征于欲，声色臭味而爱畏分；既有欲矣，于是乎有情，性之征于情，喜怒哀乐而惨舒分；既有欲有情矣，于是乎有巧有智，性之征于巧智，美恶是非而好恶分。生养之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也。二者，自然之符，天下之事举矣"〔1〕。由这种自然人性论出发，在治国论上，他主张"君子治天下也，使人各得其情，各遂其欲，勿悖于道义"〔2〕。这和乾嘉学者焦循所追求的"圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备"〔3〕的理想是完全一致的。在道德修养上，金正喜发挥阮元的格物之说，针对性理学者多"求之于心学而不验之于行事"的空谈之论，依据经典训"格"为"至"，训"物"为"事"，指出："事者，家国天下之事，即止于五伦之至善、明德、新民，皆事也。格有至义，即有止意，履而至，止于其地，圣贤实践之道也。故曰格物者，止于事物之谓也。凡家国天下五伦之事，无不当以身亲至其处而履之，以止于至善也"〔4〕。这和阮元在《大学格物论》中所阐述的观点〔5〕是完全一致的。丁若镛发挥阮元的"时习者，时诵之，时行之"的思想，在修养论上，也主张"学以知也，习所以行也。学而时习之，知行并进也"〔6〕。为了避免统治者给他们的观点扣上"斯文乱贼"的帽子，实学家在批判性理学时总是打出经学的旗号，通过对儒家经典的"考证"来阐述自己的实学思想。如李睟光的《芝峰类说》、柳馨远的《磻溪随录》、李瀷的《星湖僿说》、洪大容的《湛轩书》、朴趾源的《燕岩集》、丁若镛的《与犹堂全书》等，皆是在"经学即理学"的治经原则下

---

〔1〕〔2〕 焦循：《阮堂先生全集》卷一，《私蔽辨》。

〔3〕 焦循：《雕菰集》卷九，《格物解》二。

〔4〕 焦循：《阮堂先生全集》卷一，《格物辨》。

〔5〕 阮元云："物者，事也，格者，至也。事者，家国天下之事，即止于五伦之至善、明德、新民，皆事也。格有至义，即有止意。履而至，止于其地，圣贤实践之道也。""凡家国天下五伦之事，无不当以身亲至其处而履之，以止于至善也"（《揅经室集》一集卷二，《大学格物论》）。

〔6〕 丁若镛：《论语古今注》卷一，《学而第一》。

对儒家经典作出的新的诠释。

2. 弘扬“明经致用”的治学宗旨。

朝鲜实学家发挥清代实学家的“明道即所以救世”的思想，针对当时学者将“经术、事功判为二道”的错误倾向，提倡明经致用论。李瀷指出：“穷经将以致用也，说经而不措于天下万事，是徒能读耳。子所雅言，诗书执礼。诗以道志，书以道事，礼以道行，皆相为用而不可阙者也”[1]。朴齐家认为性理学者在治经上的根本错误不在于“穷理”，而在于“初学后生高谈性命”而“不急于实用耳”。洪大容虽反对性理学者“其于经义之可疑可议，望风雷同，一味掩护”的教条主义，但他也反对治经“专务章句”，“无补于世”[2]的文牍主义。李瀷把治经与考史结合起来，深得浙东学者万斯同、章学诚的“史学经世论”的要旨，提倡“史学劝善惩恶论”。他主张“史者所以劝善惩恶，著其不善而不讳其恶”[3]。研究历史并非是“嗜古”，而是为了以史为鉴，善者高扬之，恶者严惩之，勿讳其恶。这同清代王夫之的“所贵乎史者，述往以为来者师也”、章学诚的“史学所以经世，固非空言著述”的观点是一脉相承的。丁若镛明确指出：“训诂之学，所以发明经传之字义，以达乎道教之旨者也。”通经明道完全是为了“下之可以修身齐家为天下国家，上之可以达天德而反天命”的目的。但是某些考据学者“诂宫室，训鱼虫，以之通其义，绝其句而已。于性命之理，孝弟之教，礼乐刑政之文，固昧昧也。”丁若镛对于这种治学态度甚为不满，他批评说：“今也唯训诂章句，其异同沿革，是考是察，曾不欲辨是非，别邪正，以求体行之术，斯又何法也！”[4]

3. 遵循实事求是的治经方法。

乾嘉学者多循“以训诂求义理”的治学原则，如阮元曰：“圣

---

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷六上，《诵诗》。

〔2〕洪大容：《湛轩书》外集卷三，《干净录后语》。

〔3〕李瀷：《星湖僿说类选》卷七下，《古史善恶》。

〔4〕丁若镛：《与犹堂全书》卷十一，《五学论二》。

贤之道存于经，经非诂不明"〔1〕。他认为只有通过考据训诂，才能通往圣贤之道。"圣人之道譬若宫墙，文字训诂其门径也。门径苟误，跬步皆歧，安能升堂入室乎？"〔2〕丁若镛继承阮元以训诂求义理的治经方法，极力反对当时性理学家以义理说经的空疏学风，强调"惟读书之法，必先明训诂，训诂者字义也"〔3〕。乾嘉学者标榜实事求是，如阮元自称"余之说经，推明古训，实事求是而已"〔4〕。金正喜深得阮氏治经之宗旨，专作《实事求是说》一文，认为"实事求是"一语，"乃学问最要之道"，"若不实以事而但以空疏之术为便，不求其是而但以先入之言为主，其于圣贤之道未有不背而驰者矣"。他承阮氏的"平实精详"的治经原则，认为"平则不骛高远而切问近思，实则不落空虚而好古求是，非明辨则不能精，非博学则不能详"〔5〕。根据这一治经原则，金正喜主张"说经主征信，而所最戒其流弊者，尤在以意推衍，专为定说也"。"苟非实据则宁阙，而勿质言之"〔6〕。要达到言必有据、无征不信的目的，就必须重视训诂之学。他说："窃谓学问之道，既以尧舜禹汤文武周孔为归，则当以实事求是，其不可以虚论遁于非也。学者尊汉儒，精求训诂，此诚是也。但圣贤之道，譬若甲第大宅，主者所居恒在堂室。堂室非门径不能入也。训诂者，门径也。一生奔走于门径之间，不求升堂入室，是厮仆矣。故为主必精求训诂者，为其不误于堂室，非谓训诂乃万事也"〔7〕。这就是金正喜对"通经明道"的实事求是之说的解释。朝鲜实学家根据这种"精求训诂"的归纳式的实证方法，要求治经考史既具广泛性，又具客观性。安鼎

〔1〕阮元：《揅经室二集》卷七，《西湖诂经精舍记》。
〔2〕同上书，卷二，《拟国史儒林传序》。
〔3〕丁若镛：《与犹堂全书》卷二，《尚书古训序例》。
〔4〕阮元：《揅经室集自序》。
〔5〕金正喜：《阮堂先生全集》卷八，《杂识》。
〔6〕同上书，卷一，《易筮辨下》。
〔7〕同上书，《实事求是说》。

福指出："大抵作史者，杂粹国史秘籍，诸家碑状，稗官野乘，折衷而为之书"〔1〕。李肯翊十分强调史料考证的客观性和公证性，反对以私见考证史料，以避失实之患。他在《燃藜室记述》中指出："自东西分堂之后，彼此文籍，毁誉相反而记载者，或多偏主一边，余则并为据实收录，以俟后之贤者，各正其是非焉。"这种实事求是的治学方法，不但培育了大批百科全书式的实学家，也为清算性理学者以义理说经的空疏学风作出了重要的贡献。

综上可知，"经学即理学"、"通经以明道"、"明道以致用"是构成清代考据实学的三个基本点。朝鲜实学家在建构他们的实事求是的实学思想体系时，从不同侧面吸纳了清代考据实学的观点，并且结合朝鲜王朝的社会实际，向前发展了清代考据实学。

对朝鲜实学发生影响的所谓"西学"，主要是指从17世纪初开始通过燕使团成员从中国传入朝鲜的"汉译本"的欧洲天主教义和科学技术知识。从现有的资料来看，"汉译本"的西学几乎都传到了朝鲜，其中最重要的有利玛窦的《天主实义》、《几何学》，艾儒略的《职方外纪》，毕方济的《灵言蠡勺》等。西学传入朝鲜后，正如安鼎福所指出的那样，"名卿硕儒，无人不见，视之如诸子佛道之属，以备书室之玩"〔2〕。西学分为"教"与"学"两部分。出于经世的需要，绝大多数实学家持信"学"而斥"教"的态度，即对西学中的神学教义排斥之，而对西学中的科学技术则容纳之，逐步使这些异质文化成为建构朝鲜实学的重要思想资源之一。西学对朝鲜实学的影响主要有如下六个方面：

（一）数学

从安鼎福《天学考》看，当时士人从西学中"所取者，祗象纬勾股之术"，可见西方数学对实学家颇有影响。黄胤锡撰写的《弧弦约说》、《算学答问》，洪大容的《筹解需用》等，都吸取了西方

〔1〕安鼎福：《顺庵集》卷十八，《琴英烈公文集序》。

〔2〕同上书，卷十七，《天学考》。

的数学知识和思维程式，是东西方数学会通的结晶。崔汉绮撰有《仪象理数》、《习算津筏》等数学著作。他在西学研究中，特别注意学习“测量计算”，因为在他看来，数学是“实用之尤著也”。他认为，“数出于点、线、面、体，形体之气，勾股三角”〔1〕。南秉哲撰写的《推步续解》，是在汤若望、南怀仁等人的《时宪历》和清儒江永的《推步法解》的基础上演绎而成的，可以说是一部中国古典数学与西方数学相结合的数学著作。南秉哲说：“婺源江慎修先生，中州通儒也。象数之学，洞见本源，确守西法，发明渊微。尝撰《推步法解》，即法以明象，即象数以明理”〔2〕。他称赞西方传入的数学说：“夫弧三角者，测算之极致也，而参酌变通，以发前贤之所未发者，苟非至精至妙，其孰能之?”〔3〕

（二）天文

李瀷认为“西洋之术极精”，他称赞以西法推算为主的《时宪历》是“历道之极”，即使“圣人复起，必从之矣”〔4〕。他从西方天文学中吸取了“地在天内只一弹丸”〔5〕的地圆之说，初步破除了盖天说和浑天说。黄胤锡肯定西洋“历算数法等卓绝千古”，高于中国，此为“不易之论矣”。他反对传统的天圆地方之论，赞同西方的地圆之说，认为“此非牢执一隅之见也，其说有理，似与心契矣”〔6〕。洪大容称赞出于西法的北京古观象台的仪器“比郭守敬旧制，迥益精密”〔7〕。他吸取了西方地圆、地转的观念，集中地批评了天圆地方之旧说；吸取了西方“宇宙无限”的思想，批评了地球中心论。他说：“满天星宿，无量界也。自星界观之，地界亦星

〔1〕崔汉绮：《推测录·推测有方》。
〔2〕南秉哲：《推步续解·序》。
〔3〕南秉哲：《仪器辑说》卷上，《量度仪图说序》。
〔4〕李瀷：《星湖僿说类选》卷一上，《历象》。
〔5〕同上书，《浑盖》。
〔6〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿》续卷十一，《漫录》中。
〔7〕洪大容：《燕记·观象台》。

也。无量之界，散处空界。惟此地界，巧居正中，无有是理。”又说：“盖五纬包日而以日为心，日月包地而以地为心……日为五纬之中，而不得为众星之正中，日且不得为正中，况于此乎？”[1] 崔汉绮撰写的《仪象理数》和《星气运化》等天文学专著，本于英国威廉·侯失勒的《谈天》一书。他吸取了哥白尼的日心说，认为“近古以地循黄道立算势，将以太阳居宇宙之中”。他还以日心说合理地解释了四季、昼夜、潮汐、彗星、日蚀、月蚀等天象，并认识到太阳黑子现象：“太阳之面，有小黑影，亦常无定。”朴珪寿深受西方天文学之影响，肯定地圆观念，认为地球所以“停浮太空终古不坠者，气为之包也”。天与地的关系是：“不曰上下而曰内外，言天之包地，非地之戴天也。”[2] 以此破除了传统的“地之戴天”的天尊地卑观念。他还从日月蚀证明地圆之说，指出：“今夫月之掩日而日为之蚀焉，蚀体必圆；地之掩月，而月为之蚀焉，蚀体亦圆，亦岂非人之常见乎！”[3]南秉哲对西方传入的天文仪器也倍加赞扬，指出：“西法如中国，三运螺旋之机，平行借弧之表，无不毕具，巧思精选，蔑以加焉。”又认为，熊三拔的《简平仪说》“法简而用捷，亦可谓数学之利器矣”[4]。南秉哲制造的浑天仪，也是将中国的浑天仪原理与西方简平仪原理相结合的科学成果。

（三）地理

朝鲜实学家出于发展生产和国防建设的需要，对西洋地理说和地图学产生了极大兴趣，并从中吸取了不少有益的文化资源。李睟光曾见到从中国传入的西方地图，极为赞赏，“见其图，甚精巧”[5]。李瀷从西方的地圆思想出发，认为“地无四角”[6]，“地在天内，上下不分，面背无别”。在利玛窦《万国图志》的启发下，

---

〔1〕 洪大容：《湛轩书》内集卷四，《医山问答》。

〔2〕〔3〕 朴珪寿：《尚古图会文义例·或人论天体》。

〔4〕 南秉哲：《仪器辑说》卷上，《简平仪说》。

〔5〕 李睟光：《芝峰类说》卷二，《地理门·外国三》。

〔6〕 李瀷：《星湖僿说类选》卷一下，《天圆地方》。

他肯定“夷狄与人同类”[1]，从而破除了中国居天下之中央的陈旧观念。他还根据西方地心吸引力的学说，对地上之人何以不坠的现象作出了科学的说明：“晓人此宜以地心，从一点地，上下四方都凑向内，观地球之大，悬在中央，不少移动，可以推测也”[2]。他根据西人熊三拔的观点，解释泉涌现象说：“洞穴之内，纯得土性，其处最寒。天地之间，凡有空处，气悉满焉。洞穴既空，为气所入，气性本暖，暖气遇寒，便成水体，积久而泄，寻求石罅，乘气出入”[3]。黄胤锡肯定利玛窦的《万国图志》以经度、纬度来确定地理位置确属准确，对此极为赞赏。他说：“明万历中，大西洋国人利玛窦漂到东粤居十余年，更考中星，推步甚密，图天下万国地形，以南北极经度及赤道维度纵横定位，准于地面，每二百五十里当一度”[4]。崔汉绮撰有《地球典要》，也吸收了西方地理、地图学的知识。

（四）医学

李瀷十分赞赏西人邬若望的中西医结合的做法，他说，邬氏从“天启年间至中国，善医，究中国本草八千余种”，“其人长于考究，凡物理之说，皆非华人所及，此必有奇方异材，大益于后生”[5]。丁茶山不仅在他的《麻科会通》中介绍了西方的牛痘法，而且还亲自实验过这种方法。崔汉绮所撰《身机践验》一书，是在英国传教士兼医生合信著作的基础上写成的，该书结合中医学理论，全面介绍了西方医学的知识。李瀷对汤若望在《主制群征》中所阐述的人身生理学知识倍加赞赏，认为它“比中国医家，更觉详尽，不可没也”[6]。

---

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷一下，《人身象地》。
〔2〕同上书，《地球》。
〔3〕李瀷：《星湖僿说类选》，《泉脉》。
〔4〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿》续卷十一，《漫录》中。
〔5〕李瀷：《星湖僿说类选》卷五下，《本草》。
〔6〕同上书，《西国医》。

(五)实用科技

李瀷在《自明疏》中承认自己接近西学是因为受到西方的“天文历象之说”、“农政水利之器”、“测量推验之法”的影响。他主张设置“利用监”,专门从事实用技术研究。他特别用力于西方力学代表作《奇器图说》的研究,并写成《超重架图书》,提倡利用滑车和鼓轮,以节省劳力。黄胤锡对传入朝鲜的自鸣钟进行过认真研究,撰成《轮钟记》,全面地论述了自鸣钟的内部结构和制造原理。崔汉绮在《气测体义》中,用西方近代科学原理,解释了各种光学现象、大气层曲折现象、凹镜头、凸镜头和温度计以及声音、色彩和气味的传达等等。在《陆海法》一书中,他系统地论述了农业灌溉及其器械。在《心器图说》中,他详细地说明了起重机、引重机等。在《运化测验》中,他按照《泰西水法》的原理,以图说明了吸水的器械装置,讲解了火轮机的运行原理,以及磁石吸铁的现象和杠杆原理等。

(六)实验精神

朝鲜实学家不仅从西学中吸取了各种科学知识,而且还初步地把西方的近代实验科学精神导入科学研究,强调实验的重要性,使朝鲜古代科学研究走向近代化。李瀷在《星湖僿说》中,反对臆揣与妄断,提倡以征验方法来研究科学技术。如他对黑龙江、朝鲜山脉的考证,以烧酒为露验证雨水、泉脉,皆言之凿凿,有征可验。黄胤锡主张科学研究必须采取实验方法,反对主观臆断和神秘主义。为了证明申景濬关于夜色尖角的观点,他亲自做了实验。他说:“余尝以物映火而试之,火光大而物体小,则小为大所包,故距离近而影愈小,此则大能减小故也。火光小而物体大,则小不能包大,故距离近而影愈大,此则小不能减大故也。以此验彼,尚何疑哉?”[1]他以令人信服的科学实验证明了申氏观点的正确。南秉

[1] 黄胤锡:《颐斋先生遗稿》续卷十一,《漫录》中。

哲也注重科学实验。他说："治历者，当顺天以求合，不当为合以验天。积年之法，是为合以验天，安得为立法之尽善乎？若夫截算之法，不用积年虚率，而一以实例为凭，诚为顺天求合之道。治历者，所当取法也"[1]。这一重实验、重实测的"验天"精神，含有近代科学的思维方式，是十分可贵的。

由上可知，朝鲜实学思想的形成和发展，既是朝鲜性理学中的实学思想与中国明清实学相结合的产物，也是东方传统文化与西方先进科学技术相会通的结晶。

三、基本特征和发展阶段

我们阐述了朝鲜实学产生和发展的社会基础和文化背景后，现在进一步从纵横结合的角度揭示其基本特征[2]和发展阶段。朝鲜实学是17世纪后期至19世纪前期朝鲜社会"由虚返实"的时代精神的集中反映，其基本特征主要有以下四个方面：

（一）"实事求是"的务实精神

"实事求是"这一命题虽最早提出于中国汉代，但却为朝鲜实学家所接纳，并被赋予了新的内容，它像一条红线一样，贯穿于朝鲜实学发展的始终。最早把"实事求是"精神运用于社会政治改革的实学家，是18世纪初的梁得中。梁得中针对当时由于性理学的

---

〔1〕 南秉哲：《推步续解》卷一，《推日躔用数》。

〔2〕 关于朝鲜实学的基本特征，目前学术界有如下说法：千宽宇在《磻溪柳馨远研究》中，把朝鲜实学的特征概括为"自由性"、"科学性"和"现实性"三个方面。朱红星等人在《朝鲜哲学思想史》中，认为朝鲜实学有五个特点：以实证、实用为特征的实事求是；以民为本的民主思想；反对事大主义，强调民族自主精神；以"托古改制"为形式的社会改革；气一元论的哲学思想。李甦平等人编著的《中国·日本·朝鲜实学比较》一书认为，朝鲜实学不同于中国的"经世实学"、日本的"开明实学"，它的本质特征是"厚生实学"，因为"利用厚生"是朝鲜实学的"主流思想"。

虚伪学风而造成的国势衰微、民生涂炭的现实，认为欲拯救时弊，就必须以“实事求是为务”[1]。肯定“理则实理，心则实心，学则实学，事则实事”[2]。坚持治国应“以实心而行实政，以实功而致实效”为原则。根据这一治国原则，他要求“念念皆实，事事皆实”，不但批驳了“以义理而乱天下”的“北伐论”和科举取士之弊，而且还积极推行“良役制”、“士农合一制”和育才荐贤之法，力图求是于实事之中，以改变当时盛行的只知猎取功名而掩饰实事的虚伪之风，大力提倡以“诚”为内容的“实心实学”。这种“救弊之实事求是”，主要是用以树立诚实态度来解决现实的社会政治问题，还未上升到普遍的治学方法论。18世纪后期，随着中国清代考据实学大量地传入朝鲜，金正喜集朝鲜汉学之大成，开始把“实事求是”从具体的救弊之方升华为一种以考据学为主要内容的哲学方法。金正喜的“实事”，主要是与性理学的“虚论”相对立，所谓“实事求是”就是企图通过“精求训诂”而达到“圣贤之道”。他在《实事求是说》一文中指出：“学问之道，既以尧舜禹汤文武周孔为归，则当以实事求是，不可以虚论遁于非也。学者尊汉儒，精求训诂，此诚是也”。金正喜这里所说的“实事求是”，主要是在治经方法上讲究考古，注重实证，可称之为“考古之实事求是”。19世纪前期，由于“西学东渐”的广泛发展和社会的需要，金正喜又从“考据之实事求是”转向“格致之实事求是”。他认为魏源的《海国图志》不同于一般考据之学，是“汉学中别开一门，不守训诂空言，专以实事求是为主”，因此，朝鲜“可仿而行之者”[3]。全面坚持与发展“格致之实事求是”的实学家，当推崔汉绮、朴珪寿和南秉哲等人。崔汉绮顺应时代发展的要求，根据“舍虚取实”的原则，将“实事求是”的重点由经典考据转移到格致之学上。他所撰写的《陆海法》、《气测体仪》、《仪象理数》、《心器图说》、《习

---

〔1〕梁得中：《德村集》卷三，《登对筵话》。

〔2〕同上书，卷二，《辞别谕召命疏》。

〔3〕金正喜：《阮堂先生全集》卷三，《与赵云石三十二》。

算津笺》、《地球典要》、《身机践验》和《星气运化》等著作，都是在“格致之实事求是”思想指导下编成的，他将东方古典科学和西方科学技术有机地结合起来，使之成为朝鲜实学的重要思想来源。南秉哲发挥其友朴珪寿的“格致之实事求是”精神，认为经典笺注是无用的“虚理”，只有明辨正误的推测实验，才是“实事”，研究格致之学才是真正的“实事求是”。在“格致之实事求是”思想指导下，他撰写了一批重要的科技著作，如《推步续解》、《仪器辑说》、《海镜细草解》等。他所以撰写这些科技著作，是因为它是关系到“大而天地经纬，小而米盐凌杂”的“天下国家经济之术”。由此，他得出了“格致之实学，家国之实用，经世者之所首务”[1]的结论。从梁得中的“救弊之实事求是”到金正喜的“考古之实事求是”，再到南秉哲的“格致之实事求是”的发展，说明“实事求是”的务实精神不但贯穿于朝鲜实学发展的始终，而且也渗透于社会政治、学术研究和科学技术等不同领域，具有普遍的指导意义。

（二）“兴利除弊”的改革精神

朝鲜实学家为了拯救朝鲜王朝的政治危机，极力主张社会改革。李瀷认识到“法久弊生，弊必有革，理云变也”[2]。在他看来，当时的朝鲜王朝如同一座“岁月滋久，柱栋蠹朽”的大厦，如不及时修缮，将有倾覆之危。魏伯珪总结历史经验，肯定“政无有十世如一者，法无有百年无弊者。不革则其亡也忽焉；弊而能变，则其兴也勃焉”[3]。证明历代兴亡治乱，莫不由“革”与“不革”定之。实学家们认为，“当观时弊而矫之”，是“士之为学”应承担的历史责任。所以，他们不但揭露了田制、赋税、水利、农桑、科举、用人、兵制、边防、风俗、纲纪诸方面的种种弊端，而且也提

〔1〕南秉吉：《海镜细草解序》。

〔2〕李瀷：《星湖僿说类选》卷三下，《变示》。

〔3〕魏伯珪：《存斋先生文集》卷三，《代黄司斡封事》。

出了与之相应的各种改革方案。

1. 改革田制

在实学家看来，土地是“天下之本也”，所以“今日国家最急者，田制也”。他们针对当时的土地兼并之弊，提出了各种田制改革方案。柳馨远针对“后世田制废，而私田无限则万事皆弊”的现状，主张“据今之宜酌古之意”，恢复古代公田式井田制，“地形不必宽而制无不可，公田不必置而可为什一，采地不必设而各有其养”〔1〕，即可克服“赋役无节，贫富不均，兼并牟利，良民失所，户口易脱，词讼烦多，贵贱无别，分数不明”的不合理现象。李瀷认为，“田者，本国家之所有，恐非私主所敢断”，主张土地国有，以补“私田之弊”，意在“禁绝兼并”〔2〕。他在分析中国历代田制利弊的基础上，提出了均田制，“以田几亩定限，为一夫永业(田)，田多者不减，无者不责，几亩之外，任其买卖，但多数取其中几亩永业，焚毁卷文，只官藏其籍，使不得斥卖，无才或得寸得尺，在永业之限者如右例，其余勿问”〔3〕。这样，“贫而不得卖，则兼并不得售矣；永业有入无出，则贫室无荡产矣。多田者许其卖则众子分占，或不肖破落，稍稍归于均一矣”〔4〕。洪大容认识到当时的社会危机主要是由于“私田”扩大，“公田”减少，“不能施分田制产之政”造成的，所以，他认为要解决社会危机必须从土地问题入手。他认为古之井田制难行于今，但可变通以适于今，通过均田，可以实现“分田制产”的社会理想。他说：“均九道之田，什而取一，男子有室以上，各受两结，”〔5〕身后三年收归国有，再分给他人。他认为这种以“分田制产”为基础的“井田制”，是在新的历史条件下的“复井田”，也是抑制两班贵族的土地私有，解决土地兼并的有效办法。朴趾源作《限民名田议》，主张以限田之方达到均田之目的，认为“限田而后兼并者息，兼并者息然后产业

〔1〕 柳馨远：《磻溪随录·田制上》。

〔2〕〔3〕〔4〕 李瀷：《星湖僿说类选》卷四下，《均田》。

〔5〕 洪大容：《湛轩书》内集卷四，《林下经论》。

均，产业均然后民皆土著，各耕其地而勤惰著矣，勤惰著而后农可劝，而民可训矣"[1]。不管是"复井田"还是推行"限田制"或"均田制"，在当时都只能是一种空想，不可能从根本上解决封建社会土地兼并这一顽症。

2. 轻徭薄赋

安鼎福"以革弊安民为意"，认为"自古及今，为政莫过于便民爱民"，而"赋役均"[2]是便民爱民的重要内容之一。他认为"农夫终岁作劳，不足以自食"的重要原因之一，是苛捐杂税，故他主张推行"十一之税"，提出"耕稼之劳十居其九，故留九以优民，但十取其一，亦足以偿治功"[3]。魏伯珪反对当时名目繁多的苛捐杂税，要求废除一切不合理的敛民制度，主张轻徭薄赋。柳馨远主张凡从事工匠商贸之人，应登记立案，定以常税，亦不得乱收费。

3. 兴农桑以利民

安鼎福立足于"以农为本"的基本立场，提倡兴农桑以利民。建议各洞设置劝农官一人，其职责是"田有陈荒则罪；耕耘失时则罪；谷种不给者，汝则告官而治之；有牛不借者，汝则告官而治之；堤堰之合筑者，预先筑之；沟渠之合修者，及时修之。如有不能，则汝有重罚"[4]。李瀷注重兴修水利，发展农业生产。他认为"生民命悬于衣食，衣食系于水旱"，水利是农业的命脉。因此，他建议大力筑坝修闸，修建水库，"使川溪之水，灌于农田"[5]。

4. "富国之术，在于钱币"

李睟光认为在国民经济运行中，发行货币，是达到"国用自裕"的重要保证。柳馨远主张国家应印制统一货币，形成全国金融网络。梁得中亦反对废除钱币，认为"凡国家所有之钱，乃国家储

〔1〕朴趾源：《燕岩集》卷十七，《限民谷田议》。

〔2〕安鼎福：《临官政要·为政章》。

〔3〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷四下，《民得十九》。

〔4〕安鼎福：《临官政要·农桑章》。

〔5〕李瀷：《星湖僿说类选》卷四下，《壅水溉田》。

蓄”；民间所有之钱，系“换谷糊口之资”，都是关系生民命脉的问题，是废除不得的[1]。魏伯珪反对废除货币制度，认为钱币是社会分工所必需的，建议“郡邑各自设一场市”，发展正常贸易。每一市场设立正副管理人员掌政令，每月朔望“正其斗升、衡权、尺度”。市场只收大贾、行商之税。

5. 改革吏治

(1) 用人惟贤。柳馨远主张任官惟贤，反对以门第取人。在他看来，“豪富之家专习骄淫，鲜克由义，而子弟无赖，则反不如寒贱之士”[2]。梁得中主张育才荐贤，通过“行三载考绩，三考黜陟之法，举其最而升其朝，以开通仕之路”[3]。李瀷反对科举取士，认为“自举学之盛，不但上无拣贤之道，下亦无可拔之才”[4]。因为科举取才，“不求于野，而求之世卿之家；不问其贤能，而取之于词章之末”，所以，儒生只知追求功名利禄，“缓于孝弟，摒弃先业，竟岁终日，含毫费笺，不过斫丧心术之伎俩。幸而得志则便自高致，奢泰无度，剥民以充其愿欲也”[5]。他主张实行“科荐合一”的贡举制。李瀷亦反对“尚阀”取士。因为出身于豪门世家之人，多是缺德无才之辈，如此“才艺不逮之庸妄辈岂能治国?”他主张朝廷用人“不尚族姓”，即使“起自草莱者”，惟才是举。在取士上，提倡“荐拔畎亩，择而官之”[6]。魏伯珪认为“尚阀”取士，势必造成“家势高显者，虽阘茸之材，悬呆之流，辄使占据台鼎之位”[7]。他主张不弃草莱之士，从门第卑下者中选拔人材。黄胤锡认识到“科举之弊，甚于异端”，“自起初头已用心于谋利计功之地。心术既丧，何所不至！小则吮痈咀痔，大则弑父与君，未必

[1][3] 梁得中：《德村集》卷三，《登对筵话》。

[2] 柳馨远：《磻溪随录·任官之制》。

[4] 李瀷：《星湖僿说类选》卷四上，《士无不拔》。

[5] 同上书，卷三，《六蠹》。

[6] 同上书，卷三下，《荐拔畎亩》。

[7] 魏伯珪：《政弦新谱·用人》。

不由于此辈。奈何奈何!"[1]所以，只有废除科举制度，才能真正做到“期于嘉言罔伏而野无遗贤，则于是乎有能于均田者矣，有能于制产者矣，有能于掌铨者矣，有能于治兵者矣，有能于教胄者矣，有能于典礼者矣，有能于明法律者矣"[2]。丁若镛把科举之学讥为“倡优演戏之技者”，认为“一陷于科举之学，即礼乐为外物，刑政为杂事，授之以牧民之职，则蒙蒙然唯吏指是承。入而为财赋狱讼之官，则尸居素食而唯故例是问；出而操甲兵捍御之权，则曰军战未之学也，唯武人居前以列。天下安用矣"[3]。所以，他极力反对科举之学，推崇经世致用的有用之才。

(2) 精简机构。柳馨远针对“后世官愈多而政愈乱”的弊病，主张大量裁减冗官。他认为“当今官制亦极烦矣，所宜省约冗。官省然后官纪明，官纪明然后贤才得，尽其职而治可成矣"[4]。这样，既可减轻国家负担，又可提高工作效率。李瀷亦主张“併小郡，汰冗官，用贤才"[5]。黄胤锡针对当时“国无储蓄，经费甚窘”的局面，主张精简机构，裁减冗官，节约开支。他认为“方外则合小县而并之，其最大难治之邑则或析之，营将兼于界首官则可矣。”内朝如五门军职衙门，“汰减可也”，“新立之军门革罢可也”，“供上衙门只留一司饔院可矣”，“陵官只设一陵寝署员而总之，使之以时周审守护可矣”，“宗簿与宗亲府并之可矣”，“艺文、承文、春秋与弘文相并可矣”。如此，“则国用可行，而民力不至大困矣"[6]。

(3) 惩贪倡廉。魏伯珪等人面对当时“贪风卷地，浊浪滔天”的现状，一方面主张严惩贪官污吏，因为他们所侵吞的都是“人血民髓”，不严惩国家必亡。另一方面大力倡廉励俭，发扬“以俭为

〔1〕黄胤锡:《颐斋先生遗稿》续卷六，《杂著》。
〔2〕同上书，续卷十一，《漫录中》。
〔3〕丁若镛:《与犹堂全书·诗文集》卷十一，《五学论四》。
〔4〕柳馨远:《磻溪随录·职官之制上》。
〔5〕李瀷:《星湖先生文集》卷三十，《论更张》。
〔6〕洪大容:《颐斋先生遗稿》续卷十一，《漫录中》。

度，以约垂统"[1]的精神，褒奖清官，弘扬正气。

6. 推行乡约，"化民成俗"

柳馨远依《吕氏乡约》的基本框架，参照当时朝鲜的实际情况，主张在广大农村实施以"德业相劝，过失相规，礼俗相交，患难相恤"为主要内容的村规民约，以正风俗教化，使社会成员形成一种真正的互劝、互戒、互助的道德风尚。魏伯珪在玉果县任上依据《吕氏乡约》，制定了以"恭谨忠恕"为核心内容的乡约，以图达到"化民成俗"[2]的目的。他在乡学私塾中，"一依栗谷隐屏规"[3]，制定学规社约，以正士风。

7. 废除世袭奴婢之法

柳馨远从人道主义出发，认为奴婢法是"非法之中之又非法矣"，"今国贫兵削，不能自振者，奴婢法之故也"[4]。他主张废除奴婢世袭制，以雇佣关系取代奴婢法。李瀷认为奴婢法极具残酷性，一旦为奴，"百世受苦"，"任受穷天极地无限苦恼而不得脱"[5]。因此，为了增加国家财政收入和增强国防能力，他主张废除世袭奴婢法，解放奴婢为良人。

8. 振刷纲纪

朝鲜王朝后期，"朝廷无让德之风"，"乡党无自卑之俗"，为官者高谈俸禄而无所事事，以空疏议论为高雅而无忧国忧民之心，纲纪败坏，士风不正。所以，魏伯珪认为，治国当以振刷纲纪为急务。于是，他大力提倡"礼义廉耻"四维之说，以使"民志定而耻生，耻生则有所不为焉。民有所不为，则治化可垂拱而成"[6]。

9. 加强军备，巩固国防

面对朝鲜王朝后期为外敌侵逼的严峻形势，实学家们一致认为

---

[1] 魏伯珪：《存斋先生文集》卷三，《代黄司谏干封事》。

[2] 同上书，卷二十一，《乡约序》。

[3] 同上书，卷十八。

[4] 柳馨远：《磻溪随录》卷二十六，《奴隶》。

[5] 李瀷：《星湖僿说类选》卷三上，《奴婢》。

[6] 魏伯珪：《存斋先生文集》卷二，《万言封事》。

加强军备、巩固国防是强国富民的当务之急，并提出了一系列的改革措施。李睟光认为，为了战胜敌人，必须从“主贤、民治、储蓄、士卒、甲兵、利器”六个方面作好战备，主张推行“号牌”法，以为“足兵之策”〔1〕。他还建议“以斩首级计级行赏”，以代替“以射杀计首级论功”，以纠正“虚张战功，诈伪居多”〔2〕的弊病。他又根据他在壬辰卫国战争中的作战经验，提倡“车战”。他说，战车“内藏军马粮草，使敌马不得冲，箭不得入。敌若近前，火炮齐发，奇兵继出，乃野战制胜之长策也”〔3〕。他以政治家的敏锐眼光，提出“养兵以养民为本”的思想，更具有长远的战略意义。李瀷从居安思危、常备不懈的思想出发，主张“寓兵于农”，认为只有“兵农合一”〔4〕，才能解决兵饷供应问题，并增强军备。他根据朝鲜三面临海，陆上多山的实际，主张大力发展水军。提出把全国划分为“五卫”，近京士兵，专守都城，其余四卫，制阃居外。军队将领应从实战中选拔，切忌从豪门世族中选出。黄胤锡根据朝鲜三面临海、一面依山，时遭外敌侵略的地理特点，主张在陆地险要处筑城，在海岛屯兵驻守和移民开发，以防外敌入侵。

以上各种“兴利除弊”的改革方案，旨在调整封建制度内部的各种局部矛盾，有效地改进国家职能，以达到富国强兵的目的。这是地主阶级改革派自我反省意识的表现，也是其利益和愿望的具体反映，在当时具有一定的进步意义。

（三）“近代指向”的启蒙意识

朝鲜后期，由于资本主义的萌芽和市民意识的觉醒，加上影响日益扩大的“西学东渐”，使得实学思潮中也孕育出了反映新兴市民利益和愿望的启蒙意识。这主要表现在如下五个方面：

---

〔1〕 李睟光：《芝峰类说》卷三，《君道部·帝王》。

〔2〕 同上书，《兵政部·赏功》。

〔3〕 同上书，《兵器》。

〔4〕 李瀷：《星湖僿说类选》卷五上，《兵必授田》。

1. 在土地制度上，实学家丁若镛突破了地主阶级改革派的“均田”、“限田”之说，主张“闾田制”，具有近代启蒙意义。

在《田论二》一文中，他认为当今“均田不可行也”，“限田不可行也”，古代盛行的井田制也不可照搬而行于今。如何改革田制呢？他站在新兴市民阶层的立场上，针对当时出现的土地兼并和贫富不均的严重社会问题，提出以土地公有、“农者得田”[1]为基本内容的“闾田制”。丁氏的土地改革方案，既不同于柳馨远的公田制，也不同于李瀷的均田论和限田论。他认为土地只能分配给从事农业生产的农民，而不应该分配给农民以外的其他人。官吏、军官等人的生活来源可以依靠井田中的公田税维持，商贾和手工业者可以依靠自己的劳动所得同农民交易，没有生计手段的“穷四民”（鳏寡孤独）可以依靠赈恤救济，但绝对不允许依靠占有农田而收取地租来生活。这是对封建地主佃租制的否定。如何贯彻“农者得田”这一原则呢？他认为“闾田制”是最好的方法。他说：“今欲使农者得田，不为农者不得之，则行闾田之法，而吾志可遂也”[2]。何谓闾田之法呢？就是因山溪川原之势，而尽画为界，约三十家为一闾，三闾为一里，五里为一坊，五坊为一邑，“闾置闾长，凡一闾之田，令一闾之人咸治厥事，以此疆为界，唯闾长之命是听。每役一日，闾长注于册簿。秋既成，凡五谷之物，悉输之闾长之堂，分其粮，先输之公家之税，次输之闾长之禄，以其余配之于日役之簿”[3]。在这里，“尊之以仁义，以治公田；申之以孝悌，以治私田。”除了缴纳公田的劳役地租外，其余皆按劳分配。闾田制是一种生产、行政与兵制合一的社会组织。在闾田制社会里，“井田之法，中为公田，四畔为八夫之田”，土地是以“官田”为基础的，或通过官出钱以买田，或鼓励私人献田，或通过开垦荒田，或通过改革将王室官衙土地编入井田，等等，以确保井田制的实

---

〔1〕丁若镛：《经世遗表》卷六，《田制五》。

〔2〕丁若镛：《与犹堂全书·诗文集·田论一》。

〔3〕同上书，《田论三》。

现。同时，“士民工商”四民的角色发生了转换，特别是将“士”的社会功能由食人力者变为自食其力者，更具有进步意义。丁若镛说：“农者得田，不为农者不得田；农者得谷，不为农者不得谷。工以其器易，商以其货易，无伤也。若士则一指柔软，不任力作，耕乎？芸乎？畲乎？粪乎？名不得注于册，则秋无分矣，将奈何？曰：噫嘻！吾所为闾田之法者，正为是也。夫士也，何为游手游足，吞人之土，食人之力哉？夫其有士之游也，故地力不尽辟也。知游之不可以得谷也，则亦将转而缘南亩矣。士转而缘南亩而地力尽，士转而缘南亩而风俗厚。士转而缘南亩者，将奈何？曰：转而为工商者矣。有朝出耕，夜读古人书者矣。有教授富民子弟以求活者矣。有讲究实理，辨土地兴水利，制器以省力，教之树艺、畜牧以佐农者矣。若是者，其功岂扼腕力作者所能比哉！一日之役注十日，十日之役注百日，以分其粮焉可也。士何为无分哉？”[1]在这里，“其可农者农之，其可工者工之，其可贾者贾之。其职事既分，其生理以赡。”不但士农工商各业是相辅相成的，而且体力劳动与脑力劳动也是相互结合的。这是对封建社会的“重本轻末”、重脑力轻体力的传统观念的一种否定。丁若镛的“闾田制”同中国清代王源的“惟农为有田”，“不为农则无田”，“有田人必自耕，毋募人以代耕”的进步思想，都是针对封建土地所有制而造成的土地兼并之弊而发的，都主张取消地主阶级土地私有制和“募人代耕”的租佃制度，力图建立“惟农为有田”或“农者得田”的自耕农土地所有制，从而开启了近代社会“耕者有其田”的理论之先河，具有划时代的意义。

2. 在经济结构上，随着工商业的发展和市民力量的增强，实学家们开始从传统的“重农抑商”（或“农本商末”）的传统观念中解脱出来，强调工商业在国民经济中的重要作用。

朴趾源顺应工商业发展的历史趋势，提出“农工商贾，各有其学”的思想，认为“农工商贾之事，其始亦出于圣人耳目心思。继

---

〔1〕丁若镛：《与犹堂全书·诗文集·田论五》。

世传习，莫不各有其学"[1]。在他的心目中，士农商贾四业都是"利用厚生"之学，都是不可或缺的。由此，他批评了当时朝鲜"家虽乏无尺僮者，未尝敢身至场市间，与贾竖辈评物高下为鄙屑事"的传统观念。他不赞成士大夫"高谈性命而遗于经济"的空疏之风，主张士大夫必须懂得农工商之理，切不可将其作为"天下之末利小技"而鄙视之。他说："士之兼具农工商之理，而三者之业，皆不待士而后成。夫所谓明农者，通商而惠工也。其所以明之通之惠之者，非士而谁也？故臣窃以为后世农工商之失业，即士无实学之过也"[2]。朴齐家提出商"以其一而通于三"的观点。他说："善理财者，上不失天，下不失地，中不失人。器用之不利人，可以一日，而或至于一月、二月，是失天也；耕种之无法，费多而收少，是失地也；商贾不通，游食日众，是失人也"[3]。如果鄙视工商业，"不服锦绣，而国无织锦之人，则女红衰矣。不嫌窳器，不事机巧则国无工匠冶铁之事，则技艺亡矣。以至农荒而失其法，商荡而失其业，四民俱困不能相渗。国中之宝不能容于城中，而入于异国，人日益富，而我日益贫，自然之势也"[4]。如果简单地把"市肆之盛"说成是"专尚末利"，那是一种陋儒之见。丁若镛认为士农工商各业并无本末贵贱之分，只是社会分工不同而已，犹如"父母有十子，其可农者农之，其可工者工之，其可贾者贾之。其职事既分，其生理以赡。冢宰之以九职任万民，何以异事?"[5]四民之分完全是由于社会分工的不同，那种以商贾为贱的观点是错误的。19世纪初，崔汉绮在商品经济大潮的涌动下，进一步认识到工商业在国民经济中的重要地位，他说"士农工商专精世务，赡民用，补治化"，皆是"实用之学问"。在《人政·教人四》中，他又说："商贾之量度四方利势，在于大气运化者，各邦物产之丰歉；

[1][2] 朴趾源：《燕岩集》卷十六，《课农小抄》。
[3] 朴齐家：《进疏本北学议·财赋论》。
[4] 朴齐家：《北学议·内篇·市井》。
[5] 丁若镛：《经世遗表》卷五，《田制一·井田论》。

在于通民运化者，各国俗尚之侈俭。随时详探，酌轻剂重，裒多益寡，察国禁之条例，量运输之险夷，一有失措，害将焉归。”“士农工商事务，有籍商而流通，如一身耳目口鼻手足，相须而济事业，不可偏废，亦即一体万民之义也。若商业荡败，谷帛不能周通，政教无纪律，先自商民而现。民国规模之苏完，亦自商民而可见。”故“国家之御商旅，明禁条定纳算，遏官吏之侵害，通旅店之便宜”，以促进工商业发展。国家用人“实为士农工商而用人，非为他事而用人”，应讲究“士农工商咸得其用，是乃用人本义。”基于这一认识，他抨击了视工商业为“贱业”的传统观念。在《人政·工商通运化》中，他指出：“末俗以工商为贱业，任置于营营苟良之辈，致使工商之人渐至贱陋。用人之道，何独不行于工商乎？人生原无士农工商之限定，朝廷非有人品贵贱之取舍。”朴趾源亦提出“富人真两班”的观点，认为未来社会的主宰者必不是封建社会的“两班贵族”，而是依靠工商业致富的工商业者——富人。在《两班传》中，他称赞富人是君子，他说：“君子哉，富人也！两班哉，富人也！富而不吝，义也；急人之难，仁也；恶卑而慕尊，智也。此真两班。”在《玉匣夜话》中，他描写了一个“昼夜读书”的许生，在贫穷面前，其妻让其学工学商，即由“士”变为工商业者。这是一种人生价值观的转换，表明他所追求的未来社会是工商业社会，社会主人是工商业者——富人。这无疑表现了其洞察历史前进方向的睿智。朴珪寿亦主张将具有道德美名的“士”与农工商贾结合起来，认为士之“勤力以长地者，谓之农；士之饬五材，辨民器，开利用厚生之物者，谓之工；士之贸迁有无，通四方之珍异以资者，谓之商”。“是故业之不同，道无殊别，名虽列四，士则一也。”士农工商并无尊卑本末之分，只是业之不同而已。

3. 在政权体制上，随着封建专制主义弊病的暴露，实学家们纷纷反对“独治”，提倡“众治”。

李瀷认为：“天下非独治所为，大厦非只手可擎。”[1] 他极力

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷三下，《推车子》。

反对“后世惟与秉权近昵者独断于上”的专制主义作风，主张治国应重视民意，采取“众议”，“孺子可听”，位卑之人亦有善策“可询”。建议朝廷“择位卑而闻望者十数人为僚属，与之上下议论，各成文字，大官合以奏之”[1]。这与中国黄宗羲所主张的“公其非是于学校”的观点颇为相似。魏伯珪认识到：“天下之大，亿兆之众，非一人所可独治也。是以非禹、皋陶、尧舜不能成时雍之治，非伊、周、汤、文不能政刑措之理”[2]。这和黄宗羲主张的君臣共治的开明思想也是一脉相通的。丁若镛在《原牧》中，强调“牧为民有”而非“民为牧生”，主张从天子到各级官吏都应由下民选举，实施人民协议会，取代君主专制。这和黄宗羲的“民为主君为客”的思想也是一致的。崔汉绮以民本思想为基础，主张各级官吏由民“公选”，并接受人民监督。

4. 在伦理道德上，朝鲜实学家由于受到西方平等观念的影响，对传统的三纲五常进行了猛烈抨击，主张以“信”取代“五伦”。

李瀷从民“无君或可以自养其身，无民则无君”的认识出发，反对“君至尊”、“民至卑”，提出“近民”之说，主张君主“以时游豫，方便接引，和颜以导之，因事以访之，若朋友之欢洽，父子之亲比，而后方使下情以上通而疾苦可得也”[3]。他把君民关系视为朋友关系，较之黄宗羲把君臣关系视为师友关系更进了一步。朴趾源在《马驵传》自序中认为，过去把“信”放在五伦之末，但它如五行中之土一样，是统管其他“四伦”的[4]，这和明末李贽的“人伦有五，公（指何心隐）舍其四，而独置身于师友圣贤之间”[5]、李塨的“思五伦皆有朋友之意乃佳”的思想，都是一致的。以“朋友”之信去衡量君臣、父子、夫妻、兄弟四伦，无疑具有近代平等、民主思想的启蒙意义。

---

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷三上，《议自下起》。

〔2〕魏伯珪：《万言封事》。

〔3〕李瀷：《星湖僿说类选》卷三下，《近民》。

〔4〕详见朴趾源：《热河日记》。

〔5〕李贽：《焚书·何心隐》。

5. 在文学艺术领域，随着市民阶层的兴起和发展，朝鲜实学界也兴起了一股以李贽的“童心说”、公安三袁的“性灵论”为指导的反对封建正统文艺观念的进步文艺思潮。

朴趾源的《许生传》，是在五伦以信为主的道德观念指导下写成的一部小说，它不但揭露了当权者的无能与虚伪，而且也反映了近代市民的平等观念。他在《广文者传》中，以性情论为指导，描绘了老童男的心态和行为，充分表达了男女相爱、尊重女权的人道主义思想。在《两班传》中，他抨击了道学家的虚伪，指出道学家们口谈道德，实际上是一批专事榨取人民骨髓、独占名利权势的盗贼，同时，他还赞美了劳动者的高尚品德。在《金神仙传》中，他揭露了仙学与佛学的欺骗性。在《闵翁传》中，他揭露了仙家鼓吹的不死药的荒谬性，提出了“不死药莫如饭”的合理思想。在《虎叱》中，他更加尖锐地揭露了伪道学家、伪烈女的各种丑态。他借老虎之口，戏谑北郭先生说：“儒者臭”，“儒者谀”，从而无情地抨击了道学家的虚伪本质。这和李贽对道学家“口说道德，而心存高官，志在巨富”的丑恶本质的揭露是完全相同的。实学家们强调文艺作品应“发于性情，出于自然”，反对“天理”对“情欲”的束缚，力争人性的解放。在文艺创作上，他们反对以雅鄙俗，反对模仿古文，主张不拘格套，追求创作自由，追求徐渭所提倡的“即村坊小曲而为之”、“徒取其畸农市如顺口可歌”的文艺本色。朴趾源的《赠左苏山人》所阐述的文艺思想，同徐渭等人的本色文艺也是一致的。

上述五个方面的启蒙意识，与地主阶级改革派的进步思想具有本质的不同，它是新兴市民阶层利益和愿望在思想领域的反映，是“塌天”而不是“补天”，具有“近代指向”的重要意义。

（四）放眼世界的开放意识

朝鲜实学家的开放意识，是在不断清算与否定“华夷之辨”的封闭观念的基础上滋生起来的。他们的开放意识，主要包括“学中国”与“学西法”两个方面。崔汉绮曰：“学中国者不愿学西法，

学西法者不愿学中国，是皆有偏滞、无周通之学"[1]。所以，这两个方面是相互关联、缺一不可的。

由于17世纪中国政权更迭，使中朝交往关系遭到全面破坏，从17世纪以后，朝鲜王朝内部出现了"北伐论"与"北学论"的辩论。以理学家宋时烈为代表的"北伐论"，是建立在"对明义理论"和"对清北伐论"的小中华意识基础上的，认为朝鲜在明朝灭亡后是中华文明的惟一继承者与守护者，而清王朝则被视为夷狄，因此，只能"伐"清而不能"学"清。到了18世纪，随着清王朝"康乾盛世"的出现，朝鲜一些实学家又由"北伐论"转向"北学论"，主张学习清朝文明。梁得中支持"少论"派尹拯的立场，反对宋时烈的"北伐论"，认为此论是"以义理乱天下"[2]，是"假朱子明大义攘夷之说，以迎合圣祖大志之所向，因以为自己发身之赤帜"，完全是一种不切实际的"揽其名而济其私"[3]的有害之论。李瀷认为明亡后朝鲜仍用崇祯年号，将会给国家带来祸患[4]。他说，明亡乃政治腐败所致，明朝在历代王朝中并非优秀，而清王朝则承中国传统，与中华文明同为一体，从而排除了清为夷狄的小中华意识[5]。洪大容依据宇宙无限的理论，既克服了地球中心论，也摆脱了中国为世界中心的华夷论，主张"域外春秋论"，肯定了各国自我中心论，作出"人物均"、"华夷一"[6]的结论。朴趾源虽然曾有灭清复仇的意识，但他通过燕京之行，认识到清文化的"利用厚生"价值。他基于地圆地转之说，否定以中国为中心的华夷之说，认为人类不可能有内外或华夷之分[7]。退一步讲，即使清为夷狄，只要其法优秀，亦可拜其为师[8]。朴齐家在《北学议·

---

〔1〕崔汉绮：《人政》卷十二，《教人·立本有偏党》。

〔2〕梁得中：《德村集》卷一，《辞召旨疏》已酉。

〔3〕同上书，卷五，《明大义辨》。

〔4〕李瀷：《星湖先生全集》卷二十八，《答李汝久》。

〔5〕李瀷：《星湖僿说类选》卷八，《华夷之辨》。

〔6〕洪大容：《湛轩书》内集卷四，《医山问答》。

〔7〕朴趾源：《热河日记·鹄汀笔谈》。

〔8〕朴趾源：《北学议·序》。

尊周论》中，主张“苟利于民，虽其法之出于夷，圣人将取之”。他对北伐论者的封闭和自满极为蔑视，他说：“今也以堂堂千乘之国，欲伸大义于天下，而不学中国之一法，不交中国之一士，使吾民劳苦而无功，穷饿而自废，弃百倍之利而莫之行，吾恐中国之夷未暇攘，而东国之夷未尽变也。故今之人欲攘夷也，莫如先知夷之为谁；欲尊中国也，莫如尽行其法之为逾也。”他认为，朝鲜贫穷的根本原因是“不学中国之过也”。他说：“善理财者，上不失民，下不失地，中不失人。器用之主利，人可一日，而我或至于一月、二月，是失天也；耕种之无法，费多而收少，是失地也；商贾不通，游食日众，是失人也。三者俱失，不学中国之过也”[1]。那么，如何“救贫”呢？他说：“通中国而已矣”[2]。只要多方与中国通商，“学其技艺，访其风俗，使国人广其耳目，知天下之为大，井龟之可耻”[3]，就能使朝鲜富强起来。由此，他建议急选经伦才艺之士数十人，“入于中国，往学其法，或买其器，或传其艺，使颁其法于国中，设局以教之，出力以试之”，“若是而财赋不足，国用不裕者，未之有也”[4]。朴珪寿也主张学习中国的先进科技，认为“吾辈入中国所当留意者，生民利用之具也，文献世需之书也”[5]，“入于中国之士”，应当“专在于文术制用”，反对“唯书画玩好杂稗戏本之属是崇”[6]。在他看来，只有努力学习中国的利用厚生之学，才能推动朝鲜经济发展，提高人民生活水平。

“西学”传入朝鲜后，性理学家们以“斥邪卫正”的态度待之，而实学家们则采取实事求是的态度，吸纳其“学”，排斥其“教”。黄胤锡排斥天主教的“天堂地狱，人魂不灭之说”，认为其“尤极可骇”，“考之乃甚浅陋”，而其历算数法则“卓绝千古”，中国在这方面“莫尚于西洋，此或可为不易之论矣”[7]。丁若镛一生倾心于

---

〔1〕朴齐家：《北学议·外篇·财赋论》。

〔2〕朴齐家：《贞蕤文集》卷三，《所怀书》。

〔3〕朴齐家：《北学议·外篇·通江南浙江商舶议》。

〔4〕朴齐家：《北学议·外篇·财赋论》。

〔5〕〔6〕朴珪寿：《瓛斋丛书》第五册，《与洪一能书》。

〔7〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿》续卷十一，《漫录中》。

西学，推崇“西法”，在他看来，西洋之书，“似与吾儒无异，不可与黄老之清净，瞿昙之寂灭同日而语”[1]。从“补儒”、“合儒”的立场出发，他大量吸取西学中的天文、地理、农政、水利、测量、医疗之术，以纠陋儒之玄虚，以补朝鲜实学之不足。崔汉绮认为西洋“海舶周游，书籍互译，耳目传达，法制之善，器用之利，土产之良，苟有胜我者，为邦之道，固宜取用”。他特别强调，西方的“测量计算，器之轮机（以火力、水力轮机而织布），风车（所以去棉核），炮式，乃实用之尤著者”。他认为，在世界各国的竞争中，“务实用者胜，尚虚文者拙”；“取于人而为利者胜，非诸人而守陋者绌”。所以，“西教之蔓延天下，不须忧也；实用之不尽取者，乃可忧也”[2]。因此，他主张大量吸取西方的科学技术，开展中西方经济文化交流，反对守旧保守的锁国政策。

朝鲜实学家立足于当时富国强兵的经世需要，如饥似渴地向西方学习。南秉哲感于“六合之内，目之所睹，耳之所闻，手之所作，心之所思，莫不有自然之数，而天下国家，经济之术系焉”[3]，因而撰写数学著作《海镜细草解》。其弟南秉吉肯定数学是一门“家国之实用，经世之所首务”的“格致之实学”。南秉哲通过对中国19世纪初外敌入侵厄运的分析，深刻地认识到中国之所以受辱，主要是因为中国科学技术落后。鉴于这一历史教训，他一再告诫人们应当虚心向西方学习。在论及天文历算时他又说：“天何言哉！大象寥廓，诸曜参差，不择中西，惟精测巧算是合。彼日、月、五星，安知世间有尊华攘夷之义哉！”[4]可见实学家们对西学采取“只论天人之验否，不论人之华夷”的分析态度。在他们看来，只有从华夷之辨的束缚中解脱出来，才能学到西法真髓，走向世界舞台。

---

〔1〕丁若镛：《自撰墓志铭》。

〔2〕崔汉绮：《推测录》卷六，《推物测事·东西取舍》。

〔3〕南秉吉：《海镜细草解序》。

〔4〕南秉哲：《书推步续解后》。

同中国实学一样，朝鲜实学作为一种社会思潮，也并不是静态的，而是随着朝鲜社会的发展而不断演化的，它经历了一个长达二百多年的产生、发展、鼎盛和衰颓的历史过程。关于朝鲜实学的历史分期，海内外学术界众说纷纭，莫衷一是[1]。我们认为，朝鲜实学大致可以分为三个历史时期：

1. 从17世纪开始，随着朝鲜王朝由盛转衰，社会矛盾和政治危机初步展开，在封建社会母体中，产生了与性理学相对立的以李睟光、金堉、柳馨远和梁得中为代表的实学思潮。由于它刚从封建社会和性理学中分化出来，还保存有较多的旧的理学成分和社会内容，不少实学家的思想还处于萌芽状态，尚未充分展开。这一时期

---

〔1〕1960年4月，由朝鲜民主主义人民共和国社会科学院哲学所郑镇石、郑圣哲、金昌元合著的《朝鲜哲学史》一书出版。该书认为，17世纪是朝鲜实学思想的产生阶段，具体地介绍了实学先驱者李睟光、韩百谦、金堉、柳馨远等人。18世纪是朝鲜实学的发展阶段，详细地介绍了李瀷、洪大容、朴趾源、朴齐家、丁若镛等人。1983年，郑圣哲在《朝鲜实学思想的系谱》一书中，把朝鲜17～19世纪的实学思想划分为"初期实学"（柳馨远、李瀷），"中期实学"（洪大容、朴趾源、朴齐家、丁若镛）和"后期实学"（李圭景、崔汉绮）三个阶段。1952年，千宽宇先生在《磻溪柳馨远研究》一书中，将16世纪中叶至17世纪中叶称为朝鲜实学思潮的"准备期"，17世纪中叶至18世纪中叶称为朝鲜实学的"萌芽期"，18世纪中叶至19世纪中叶称为朝鲜实学的"全盛期"。1970年，韩国李佑成先生在《实学研究序说》一文中，以18世纪即英正以后的新学风为实学研究对象，把朝鲜实学分成以李瀷为代表的经世致用派，是实学第一期（18世纪前半期）；以朴趾源为中心的利用厚生派，是实学第二期（18世纪后半期）；以金正喜为宗的实事求是派，是实学第三期（19世纪前半期）。韩国哲学会编辑的《韩国哲学史》（下册），把17世纪初称为实学派的准备期，17世纪后期为实学派的萌芽期，18世纪是星湖学派和北学派的正式确立时期，19世纪是确立实学派哲学的重要时期。1989年，中国朱红星等人合著的《朝鲜哲学思想史》，认为朝鲜实学大体经历了四个发展阶段，即从17世纪初实学先驱者李睟光到17世纪中叶柳馨远的实学初创期，17世纪中叶以后到18世纪以李瀷、洪大容、朴趾源、朴齐家等人为代表的实学兴盛期，18世纪后半期到19世纪初丁若镛的实学集大成期，19世纪前半期以崔汉绮等人为代表的后期实学。台湾成功大学蔡茂松教授在《韩国近世思想文化史》中，将朝鲜实学分为四个时期：（1）自李成桂建国至太宗，以赵浚、邓道传、权近为代表的"革命期"；（2）自太宗至成宗，是朝鲜实学的"实践期"；（3）自明宗至宣祖初，以李退溪、李栗谷为代表的"义理实践与现实更张期"；（4）自丙子胡乱后将近二百年间，以李瀷、朴趾源、金正喜为代表的"实学思想理论期"。

的实学重在社会政治改造，尚未建构起完整的哲学体系。对于西学还处于介绍时期，未能在批判中加以融合和吸收。这是朝鲜实学的初创期。

2. 从18世纪初至19世纪初，随着朝鲜王朝的民族矛盾和社会矛盾的充分展开，商品货币经济的进一步发展，在理论形态上形成了许多各具特点的实学派别，把朝鲜实学推到了顶峰，出现了以李瀷、申景濬、魏伯珪和黄胤锡为代表的经世致用派，以洪大容、朴趾源、朴齐家为代表的利用厚生派，以金正喜为代表的实事求是派。丁若镛在总结各派实学思想的基础上，成为朝鲜古典实学的集大成者。这一时期，各派实学家从不同层面提出了许多社会改革方案，充分展现了反映市民阶层利益和愿望的启蒙意识，并批判地吸取了西学的思想营养，使之成为实学思想的重要文化资源，从而建构了与理本论相对立的气本论哲学思想体系，并将气本之“体”与经世之“用”有机地结合起来，成为朝鲜最成熟、最完整的古典实学思想体系。这是朝鲜实学的鼎盛期。

3.19世纪初至19世纪中期，朝鲜王朝已经走到了崩溃的边缘，随着对外开放力度的加大，商品货币经济全面发展，日本和欧美列强的武力威胁日益严重，时代呼唤着全面改革，呼唤着社会转型。肩负这种“救亡图存”的历史使命，实学家们开始由古典实学向近代开化思想转化，使实学成为传统思想通向近代开化思想的中介与桥梁。崔汉绮、朴珪寿和南秉哲的实学思想，正是这一历史转向和时代精神的集中反映。这是朝鲜古典实学的衰颓期，同时也是朝鲜实学的转型期。

四、双重历史使命

朝鲜实学是17世纪至19世纪中前期由地主阶级改革派的革新意识和新兴市民阶层的启蒙思想汇合而成的一股进步社会思潮，所以，其理论价值和社会意义具有二重性：一方面，实学家所使用的

概念、范畴和提出的命题，既继承了以李退溪、曹南冥、李栗谷为代表的性理学的积极因素，同时又对性理学的一些概念、范畴和命题进行了修正和补充，赋予其新的内涵，从而使实学成为朝鲜儒学发展的新形态，也可以说是朝鲜儒学发展的巅峰。另一方面，由于商品货币经济的发展和市民阶层的兴起，加上影响日大的“西学东渐”，朝鲜实学中又孕育着近代指向的启蒙意识，并提出了一些新的概念和命题，使之成为朝鲜开化思想的理论先驱。朝鲜实学的这种双重品格，完全是由它所赖以产生和发展的社会基础和历史文化背景所决定的。

正因为朝鲜实学具有代表社会先进生产力和社会前进方向的启蒙意识，所以它才有可能成为朝鲜古代文化通向近代开化思想的中介与桥梁，担当起“近代指向”的历史使命。一方面，它打破了性理学一统天下的僵化局面，全面地清算与批判了阻碍社会发展的弊病，提出了一系列有利于思想解放和社会前进的改革方案，从而为朝鲜社会的发展开辟了道路。另一方面，朝鲜实学也是近代开化派用以批判封建思想和封建制度，推行近代开化“新纲领”的理论武器。如果没有朝鲜实学对性理学和封建制度的批判与清算，就不可能出现 19 世纪后期的近代开化思想和金玉均领导的“甲申政变”等爱国启蒙运动。

19 世纪后期，随着朝鲜社会内部资本主义生产方式的进一步发展，封建制度进一步走向崩溃，加上日本和欧美列强的武装侵略，救亡图存成为当时社会的重要课题。为了解决这一时代课题，出现了以金玉均为代表的近代开化思想和开化运动。开化派人士如刘鸿基、朴泳孝、洪英植、徐光范等人，经常拜访开化思想的先驱者、著名实学家朴珪寿。他们在朴珪寿的直接影响下，大量阅读朝鲜古典实学著作，特别是北学派的实学著作，以求寻找救亡图存的方法和途径，逐步走上了开化革新之路。朴泳孝编写的《地球图经》以及金玉均编著的《箕和近事》、《治道略论》、《甲申日录》、《与高宗的信》等，都在不同程度上受到了朝鲜实学的思想影响。以金玉均为代表的近代开化思想，是朝鲜实学与近代西学相结合的

产物，而决非西学的简单移植。在哲学上，金玉均继承了朝鲜实学“实事求是”的优良传统，揭露与批判了性理学及其末流的空疏之风，他说：“愚见以为莫若实事求是，即一二要论急见施行，毋宁期张远大之策，徒属空言而已”[1]。他自觉地通过实学家朴珪寿、南秉哲的“格致之实事求是”转向了“开化之实事求是”。“甲申政纲”中所提出的政治、经济、文化、教育、军事、外交等改革思想，以及他们的自主意识和平等观念，都是以“开化之实事求是”为指导，而同朝鲜实学特别是北学派的“利用厚生”之学有着密不可分的关系。20世纪初，以朴殷植为代表的先进知识分子，在对朝鲜民族文化的反思与研究中，努力发掘实学先贤的土地改革、发展工商、改进科学技术等思想以及实证精神，以推动朝鲜社会的近代化，使实学成为促进朝鲜走向近代化的思想动力。

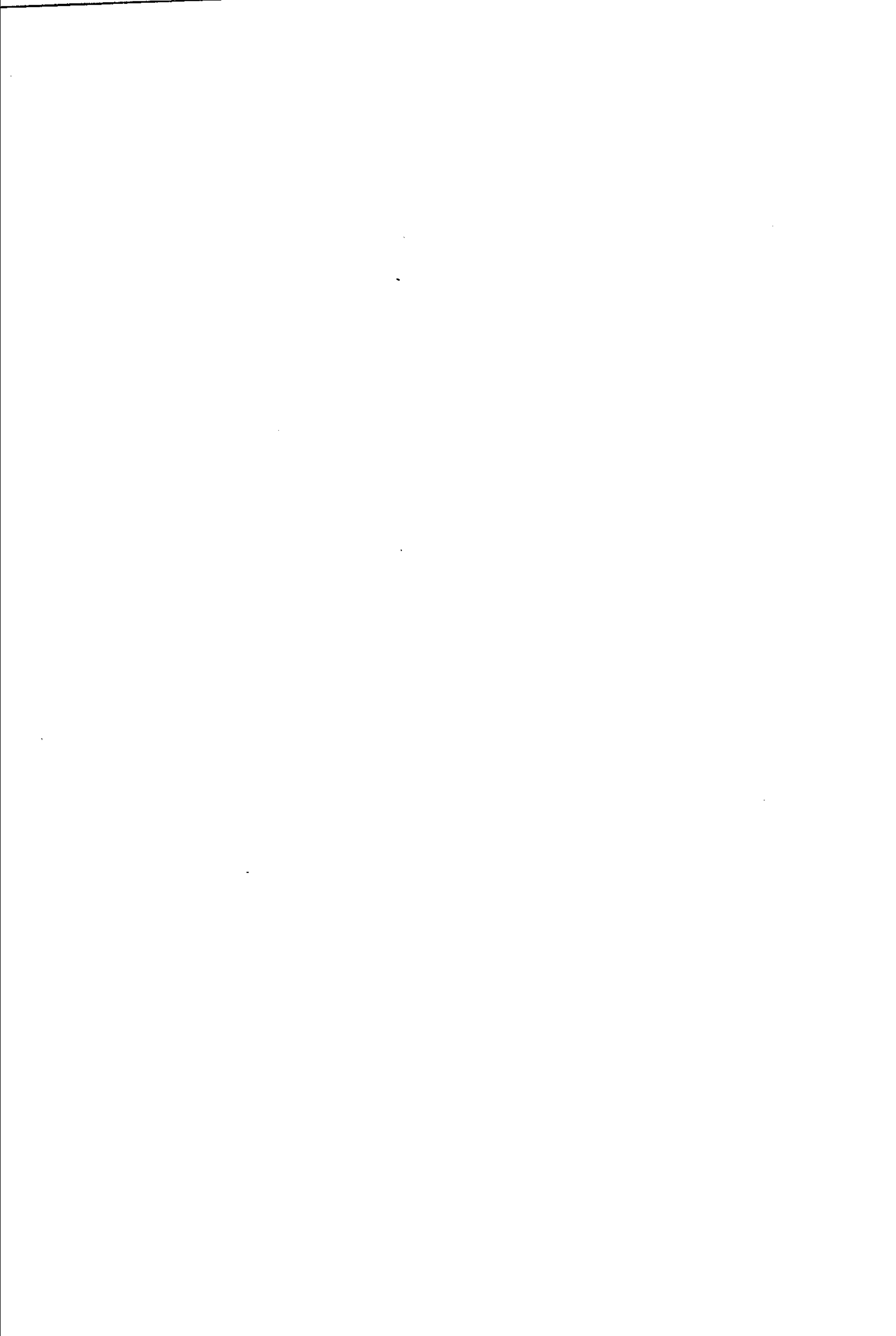
朝鲜实学所担当的“近代指向”的历史使命，因朝鲜封建势力的保守性和停滞性，加上19世纪后期的外敌入侵和20世纪前期的日本殖民统治，并没有完成。1945年，日本投降，朝鲜民族独立后，直到20世纪60年代，韩国社会才开始步入和平稳定时期。在所谓“祖国近代化”的旗帜下，经过全体国民的共同努力，在工业、农业、商业诸方面都取得了令世人瞩目的巨大成绩。在韩国近代化的过程中，不可避免地要对传统文化进行回顾与反思。从60年代至70年代，在实学研究的热潮中，对18世纪主张国家机构改革的“经世致用”派，主张发展生产、改革技术、扩大物质流通的“利用厚生”派，以及19世纪的“格致之实学”的研究，受到了特别的重视。这一时期的实学研究，为韩国近代化提供了历史借鉴和思想资源，并从中发掘出民族主体性和近代指向，无疑推动了韩国近代化的历史进程。这既是研究历史上的实学思想，同时也是探讨现实问题的真正意义上的实学研究。

20世纪80年代以后，韩国在经济建设上取得了很大成功，成为亚洲“四小龙”之一。作为新兴的工业国，韩国国民收入大幅度

〔1〕金玉均：《治道略论》。

提高，形成了广大的中产阶级，成为世界主要贸易国之一。实现了近代化的韩国，现在正努力追赶世界先进国家，代替“祖国近代化”的“创造先进祖国”的标语在韩国随处可见。心灵空虚、人际冷漠、道德滑坡的现象也令人担忧。当然，韩国的近代化也不可避免地带来了许多社会问题，如劳资矛盾，贫富悬殊等。市场经济的运行，使人们往往将经济第一、物质至上奉为圭臬，把理性之人变成了利欲的化身，丧失了道德自我，贪虐、奢侈、放纵、诈骗、谋杀、贩毒等丑恶现象随处可见。同时，以发展经济为理由，肆意破坏山川河流，毁坏绿色植被，残杀野生动物，自然生态环境遭到极其严重的破坏。如何克服近代化带来的这些“文明病”呢？韩国实学研究如同东亚其他国家的实学研究一样，必须努力探讨与解答时代提出的这一严峻课题。首先应该认真地反思和检讨我们的实学研究，探讨今天的实学研究究竟应该怎样立足现实，解决现实问题，为实学研究确立一个正确的发展方向。

面对当代社会的转型与挑战，韩国实学除了继续完成“近代指向”的历史使命外，还必须担当起“近代克服”这一新的历史使命，并在完成这一使命的过程中，开创出实学研究的新局面，建构反映时代精神的现代“新实学”。从现代人的观点看，朝鲜古典实学作为韩国优秀传统文化的一部分，虽已成为历史的陈迹，但是，在韩国历史上，它是最接近于近现代社会的思想形态，蕴涵着建构近现代思想体系的文化因子。它的元典精神仍深深地植根于现代韩国人的深层心理结构中，具有超时空的普遍意义。朝鲜实学所具有的“实事求是”的务实精神，“兴利除弊”的改革精神，追求真理的科学精神，以民为本的民本思想，以“诚”为基的“实心实学”，“近代指向”的启蒙意识，放眼世界的开放精神等，都是朝鲜文化的珍贵历史遗产。现代韩国人可以通过朝鲜实学去领悟它的元典精神，吸取它的哲学智慧，并根据时代要求，对它进行现代转换，寻找它的现代价值。实学精神必定会成为推动韩国完成“近代指向”与“近代克服”这一双重历史使命的精神原动力。这种原动力是无形的，但它的历史作用确实是巨大的。这正是建构与 21 世纪相适应的韩国新实学的生命力所在。



第一编　性理学与实学



第二章　李退溪性理学中的实学思想

一、生平及著作

李退溪姓李，名滉，字景浩，自号退溪。庆北安东郡陶山面温溪里人。生于公元1501年（明弘治十四年，燕山君七年），卒于公元1570年（明隆庆四年，宣宗三年），终年70岁。

李退溪的一生，是学问和官职并行的一生。李退溪2岁时，其父李埴去世，幼孤。6岁时，从乡间老人学《千字文》，12岁从叔父松斋公学《论语》。少年喜好读书，"虽稠人广坐，必向壁潜玩"。19岁，作七律《咏怀》以明志，诗云："独爱林庐万卷书，一般心事十年余。迩来似与源头会，都把吾心看太虚。"他把学习与研究程朱圣贤之学作为自己一生追求的人生目标。23岁，李退溪始游太学。33岁，庆尚道乡举第一名。34岁，任承文院权知副正字，旋升务功郎博士，开始了他的官宦生活。36岁，授宣务郎，升成均馆典籍兼中学教授，拜户曹佐郎。37岁，丁母夫人朴氏忧，葬朴氏于温溪树谷之原。39岁，服丧期满，拜弘文馆修撰，历司谏院正言、司宪府持平、刑曹正郎、弘文馆副校理、校理，兼世子侍讲院文学、议政府检详，转舍人，拜司宪府掌令、成均馆司艺兼侍讲院弼善、司谏院司谏、成均馆司成，乞假还乡省墓。自是以后，虽屡被朝廷召还，但他决心"改途易辙"，以老病为辞，常不久于朝，以收林泉之景。44岁，以弘文馆校理召还，除世子侍讲院左

弼善，以病不拜；除司宪府掌令，病辞；拜弘文馆应教，乞假还乡。45岁，升弘文馆典翰，李退溪鉴于“大祸重叠，国运艰否”，上疏请许倭人乞和。46岁，乞假葬外舅，以病解职。后除校书馆校理、礼宾寺正，皆不赴，筑养真庵于退溪之东岩。47岁，除安东府使，不赴；又拜弘文馆应教，被召还朝，以病辞；除仪宾府经历，以病免。48岁，拜丹阳郡守，“先生治郡，诚信恳恻，政乃清简，吏民皆便之”。49岁，以病三辞于监司，乞请解官，不待报而归，被劾夺二阶。50岁，定居于退溪之西，构筑“寒栖庵”，读书其中。自是，从游之士日众。54岁，拜弘文馆校理、承文院校理，被召还朝，拜司宪府执义、弘文馆副应教，升通政大夫、成均馆大司成，以病辞。53岁，拜大司成，病免。改订郑之云《天命图》。54岁，拜刑曹参议，又拜兵曹参议，递拜上护军，俱以病免。55岁，除佥知中枢府事，退溪辞召命，冬，入清凉山，逾月而还。56岁，拜弘文馆副提学，兼经筵参赞官、春秋馆修撰官，连被召命，皆辞以病。是年，编成《朱子书节要》。57岁，撰成《启蒙传疑》。58岁，上疏乞致仕，御批不允，赴召入都，拜成均馆大司成，又除上护军，特升嘉善大夫、工曹参判，累辞，不许。59岁，乞假归乡，三上状请免官职，不允。授同知中枢府事，上状陈恳解官以居。是年，始编《宋季元明理学通录》。60岁，跋曹南冥《游头流录》。作《答奇高峰书》，论辩“四端”、“七情”之说。61岁，被召，以病辞，筑“节友社”。64岁，与诸生游清凉山。作《心无体用辨》，以驳莲坊《心无体用说》。65岁，上疏请解同知中枢府事职名，上从之。后以特命召，复拜同知中枢府事。66岁，上状乞赐骸，不许。升拜资宪大夫、工曹判书，兼艺文馆提学，遂力辞新命。是岁，作《心经后议》，乃于陈白沙《诗教》、王阳明《传习录》等书，皆有论辨，以正其失。67岁，隆庆皇帝即位，赴召入都。拜礼曹判书，又辞，不允。以病免，即东归。旋除龙骧卫大护军，拜同知中枢府事，见疏力辞。68岁，拜议政府右赞成，上状恳辞，递为判中枢府事，又力辞新命。后又授弘文馆大提学、光文馆大提学，诣阙谢辞。上疏陈六条：一曰重继统以全仁孝；二曰杜

谗间以亲两宫；三曰敦圣学以立治本；四曰明道术以正人心；五曰推复心以通耳目；六曰诚修省以承天爱。后又献《圣学十图》。69岁，拜大提学、吏曹判书、右赞成，皆力辞不拜。以病三辞，许免，复拜判中枢府事，诣阙谢恩，仍乞放归田里。70岁，再三上笺乞致仕。朝廷知其不可留，引见慰谕，命驰驿护遣。退溪至家，书《遗戒》，寝疾仙逝。一代哲人殁矣！

从33岁任承文院副正字开始到70岁，他一生虽历任多种官职。但从54岁起不过是从王命而已，无意于官场，一而再、再而三，以老病力辞，后终于退还陶山。

在他的治学过程中，从50多岁至60岁之间，先后撰成了《天命图改订》、《论夙兴夜寐箴注解》、《拔延平答问》、《朱子书节要》、《宋季元明理学通录》、《答黄仲举书论白鹿洞规集解》、《伊山书院记》等，说明他的官宦生涯中学术研究从未间断，是他对宋明理学思想体系作深入系统研究的时期。从60岁至70岁，他先后撰写了《答奇高峰辨四端七情》、《陶山记》、《心无体用辨》、《心经后论》、《答奇明彦书》、《戊辰六条疏》、《圣学十图》等，是他的性理学思想体系的建构、展开与成熟时期。

《圣学十图》是李退溪的主要理学代表作。十图是：太极图、西铭图、小学图、大学图、白鹿洞规图、心统性情图、仁说图、心学图、敬斋箴图、夙兴夜寐图等。通过《圣学十图》，李退溪系统地阐述了他的天道观、心性论和修养论，建立了一个完整的性理学思想体系，使他成为韩国性理学第一人。梁启超对李退溪称颂曰："巍巍李夫子，继开一古今。十图传理诀，百世诏人心。云谷琴书润，濂溪风月寻。声教三百载，万国乃同钦。"

在李退溪的理学体系中，虽有"虚"的一面，但也蕴含有丰富的实学思想。在他的著作中，曾多次使用过"实学"、"实体"、"实心"、"实行"、"实践"、"经世"和"务实"等概念，从不同的层面和角度来阐述他的实学思想。他的实学思想，主要包括"实理之说"、"实心之说"、"收敛著实"工夫论、"真知实践之说"和"济世忧民"说等。深入地发掘和剖析李退溪理学体系中的实学思想，

不但可以具体地说明李退溪理学和实学之间的内在逻辑联系，而且也可以为研究朝鲜王朝前期理学与后期实学的发展理出一条清晰的线索，具有重要的学术价值和现实意义。

二、“至虚而至实，至无而至有”的实理之说

在本体论上，李退溪和朱熹一样，都主张“实理之说”[1]。李退溪继承与发挥朱熹的理“该贯虚实”的观点，认为作为宇宙本体的“理”，是“虚”与“实”、“无”与“有”的有机统一。他指出：理“此个物事，至虚而至实，至无而至有”[2]。“自其真实无妄而言，则天下莫实于理；自其无声无臭而言，则天下莫虚于理。”[3] 李退溪和朱熹一样，援引周敦颐的“无极而太极”的命题，对理的二重性作了说明。他认为“无极而太极”即是“无形而有理”。这一命题是由“无形”（无）与“有理”（有）两个因素所构成。他说：“理虽无形，而至虚之中有至实之体”[4]。“‘极’字，愚直作‘理’字看。妄谓当其说无极时，但谓无是形耳！岂无是‘理’之谓乎？”[5] 李退溪对理的诠释同朱熹的解说[6]完全一致，都是从“无”与“有”、“虚”与“实”相统一角度立论的。

这里说的理之“至无”（“至虚”）又是指什么呢？在他看来，“理”所以能够成为宇宙万物最高本体，完全是由“理”本身所固有的“至无”、“至虚”的特性所决定的。本体之“理”与宇宙万物

[1] 李退溪：《退溪先生文集内集·答奔侄问目》。
[2] 李退溪：《答奇明彦论四端七情第二书·别纸》。
[3] 李退溪：《李子粹语》卷一，《道体》。
[4] 李退溪：《退溪先生言行录》卷一。
[5] 李退溪：《李子粹语》卷二。
[6] 朱熹对“无极而太极”命题的解释：“‘无极而太极’，只是说无形而有理”；“无极者无形，太极者有理也。”“无极是有理而无形。……太极是五行阴阳之理皆有，不是空的物事。”（《朱子语类》卷九十四）

相比，具有哪些特性呢？李退溪将它概括为五点：

1. “无形象可见”

他认为天地之间的具体事物都是有形有象的，而作为宇宙本体（实体）的“理”则是无形无象的。他说：

> 如有形之物，则必有彼此；理，无形的物事，何尝分彼此？……若有形的物事，则彼多则此不足，我得则君不得。此无形底物，岂有彼此物我之分乎？……水有形也，理无形也[1]。
>
> 子思、朱子既以道言，皆是形而上之理也。以散在之广且多言，则谓之“费”；以无形象可见言，则谓之“隐”。……“费”是道之用，“隐”是道之所以然而不可见处[2]。

由此可见，“理”是一个“无形体”、“无精粗”、“无物我”、“无彼此”、“隐而不显”的东西。

2. “理无限量”

正因为“理”是无形无象的东西，所以它与天地万物相比，在时空上是无极限的。李退溪指出：

> 理无限量，惟气有限量，有形故也[3]。
>
> 深思实体，见得此理无时不然，无物不有处，真是如此。所谓百千万亿不为多，无声无臭不为少[4]。
>
> 事有大小而理无大小。放之无外者，此理也；敛之无内者，亦此理也[5]。

由此可见，理是“实无分段”（“无时不然”），即在时间上无始无终

---

〔1〕〔5〕 李退溪：《退陶先生言行通录》卷五，《议论》。

〔2〕〔4〕 李退溪：《退溪先生文集内集·答郑子中·别纸》。

〔3〕 李退溪：《李子粹语》卷一，《道体》

的；“实无内外”、“实无大小”（“无方所”），即在空间上是“无物不有”的东西。

3．“无对而无加无损”

正因为“理”在时空上具有无限性，所以“理”与有所待（有待于它物）、有所偏（有固定的属性）的天地万物相比，它是“无对而无加无损”的“浑沦之大全”。李退溪指出：

> 理虚，故无对而无加无损[1]。
>
> 理之为体，不囿于气，不局于物，故不以在物者之小偏，而亏其浑沦之大全也[2]。
>
> 事有大小，而理无大小。随处充足，各具一极，未见有欠剩处[3]。
>
> 理本其尊无对，命物而不命于物，非气所当胜也[4]。

正因为理是“不囿于气，不局于物”的至尊无对者，即不滞于一偏而又通于一切的“浑沦之大全”，所以它才有资格成为有所偏有所待的天地万物的本体。倘若“理”不是“随处充足，各具一极”的至尊者，它也就失去了作为宇宙本体的资格，而降为普通一物了。

4．“理无息”、“理无生死”

李退溪认为，“理”并不是死理，而是一个永恒运动着的活理。他说：

> 道体流行于日用应酬之间，无有顷刻停息[5]。
>
> 鸢飞鱼跃，状化育流行，上下昭著，莫非此理之用也。理无息，故用之流用，自然无一息间断[6]。
>
> 气有生死，理无生死之说得之，以日光照物，比之亦善，

---

〔1〕〔2〕〔3〕 李退溪：《李子粹语》卷一，《道体》。

〔4〕 李退溪：《退溪先生文集内集·答李达·李天机》。

〔5〕 同上书，《答郑子中·别纸》。

〔6〕 李退溪：《退陶先生言行通录》卷五，《议论》。

然日光犹时而无者，以有形故也。至于理则无声臭、无方体、无穷尽、何时而无邪？〔1〕

5. 理“无情无意”

李退溪认为，“理”是一个没有感情、没有意志的自然本体。理生万物完全是一个自然过程，从根本上排除了有神论的主观性。他说：“无情无意，本然之体。能发能生，至妙之用。理自有用，故自然而生阳、生阴也”〔2〕。

综上所述，正因为理是“无形象”、“无限量”、“无情意”、“其尊无对”、“无生无死”的“至虚”之体，所以它才能够成为宇宙万物的终极根源。从北宋二程、张载以来，“以虚言理者，故自不少。如程子曰：‘道大虚也，形而上也。’张子曰：‘合虚与气，有性之名。’朱子曰：‘形而上底虚，浑是道理。’又曰：‘太虚便是太极图上面一圆圈。’如此之类，不胜枚举”〔3〕。他认为“以虚言理”是一条“颠扑不破”的真理。

李退溪虽然主张“以虚（无）言理”，但是他也肯定“至虚之中有至实者存，至无之中有至有者存”。他所谓的“至实”（至有）又是指什么呢？他继承与发挥程朱的“体用一源，显微无间”的思想，认为理之“至实”（至有）主要有两层含义：“有就道理而言者，如‘冲漠无朕而万象森然已具’，是也；有就事物而言者，如‘舟可行水，车可行陆，而舟车之行水行陆’，是也”〔4〕。（1）从“体用一源”角度看，理是“冲漠无朕者，在乾坤则为无极之体而万象已具。”〔5〕正因为“冲漠无朕”的本体含有万象之实理，所以它才能够生发出天地万物，犹如实有种子下在泥土中才能生出禾苗一样。如果宇宙本体纯是一团虚理，是生发不出天地万物的。他说：“盖理虽无形，而至虚之中有至实之体，故一生二，二生四，

〔1〕李退溪：《退溪先生自省录》卷一，《答郑子中·别纸》。
〔2〕李退溪：《李子粹语》卷一，《道体》。
〔3〕李退溪：《退溪先生文集内集·答奇明彦论四端七情第二书·后论》。
〔4〕〔5〕李退溪：《陶山全书》三，《心无体用辩》。

四生八，八生十六，十六生三十二，三十二生六十四，则非生物之本，万事之根柢而何?”[1]这和朱熹说的“有是实理，则有是天；有是实理，则有是地”[2]的思想是完全一致的。(2)从“显微无间”角度看，他认为“其在事物也，则却为发见流行之用而随时随处无不在”[3]。即理并不是一团死物，而是能够“发见流行”、存在于一切事物之中的东西。这和朱熹说的“虚的物在实上见，无形的物因有形而见”[4]的思想，也是一脉相承的。在退溪看来，理虽然存在于天地万物之中，但理并不等于天地万物本身，它只是天地万物的“所当然”与“所以然”。“凡事物之所当然而不容已，所以然而不可易者，是理”[5]。李退溪以舟车为例分析说：“夫舟当行水，车当行陆，此理也；舟而行陆，车而行水，非其理也。君当仁，臣当敬，父当慈，子当孝，此理也，君而不仁，臣而不敬，父而不慈，子而不孝，则非其理也。凡天下所当行者，理也。不当行者，非理也。以此而推之，则理之实处可知也”[6]。他认为，只有从天下之物的“所当然”与“所以然”的“实处”来把握“理”，才能真正揭示“理”的本质。

李退溪和朱熹一样，认为“若在理上看”，理气相分，理是虚理；“若在物上看”，则理气“不分离”，气中有理，理是实理。他说：“理外无气，气外无理，固不可斯须离也”[7]。又说，“理与气本相须以为体，相得以为用，固未有无理之气，亦未有无气之理”[8]。既然气外无理，理寓于气之实处，这就说明理是实的，并非是虚的。

---

〔1〕李退溪:《退溪先生言行录》卷一。
〔2〕朱熹:《朱子语类》卷六十四。
〔3〕李退溪:《陶山全书》三,《心无体用辩》。
〔4〕朱熹:《朱子语类》卷六十。
〔5〕李退溪:《退陶先生言行通录》卷五,《议论》。
〔6〕李退溪:《李子粹语》卷一,《道体》。
〔7〕朱熹:《陶山全书》三,《天命图说》。
〔8〕李退溪:《增补退溪全书》一,《答奇明彦》。

李退溪和朱熹一样，从“道即器、器即道”角度，说明理（道）是实的，亦非虚的。他说：“凡有貌像形气，而盈于六合之内者，皆器也，而其所具之理，即道也。道不离器，以其无形影可指，故谓之形而上也。器不离道，以其有形象可言，故谓之形而下也。太极在阴阳中，而不离乎阴阳，故云上耳，非谓在其上也。阴阳不外乎太极，而依旧是形气，故云下耳，非谓在其下也”[1]。在他看来，既然“道不离器”，“太极在阴阳中”，“道”（或“太极”）虽无“形影可指”，但它存在于器之实处。从这一意义上，把“理”说成实理，是理所当然的。

通过以上分析，“虚而实”，“实而虚”，“无而有”，“有而无”，是李退溪对“理”的基本规定。他援引程朱的话，指出：“朱子谓至虚之中有至实者存，则是谓虚而实耳，非谓无虚也；谓至无之中有至有者存，则是谓无而有耳，非为无也。程子之答或人曰，亦无太极，而遂指虚为理者，是亦欲其就虚而认实耳，非谓本无虚而但有实也。”在他看来，“这道理本平正，清也有是理，浊也有是理，虚也有是理，实也有是理，皆此理之所为也”[2]。“以为有亦不可，以为无亦不可，当付之有无之间之意耳”[3]。这就是说，“理”既不是单纯的虚（无），也不是单纯的实（有），而是清与浊、虚与实、无与有的有机统一，切不可将它们“判为二途，而偏废其一”。

李退溪从“至虚而至实、至无而至有”的实理论出发，既批评了纯“以理为虚之说”，也批评了纯“以理为实之说”。他在同这两种片面性错误的辩论中，坚持了富有辩证思维的实理论立场。

1. 在本体论上，李退溪把批判矛头指向了纯“以理为虚之说”。这里，又有两种不同情况：一是佛教的虚空之弊，二是老庄的虚无之说。

在本体论上，佛教各宗派之间虽有差别，但是都鼓吹“以空为宗”，认为世界上“一切皆空”，世界在本质上是虚幻不实的。李退

[1][3]　李退溪：《李子粹语》卷一，《道体》。

[2]　李退溪：《宋季元明理学通录》卷五，《陈复之》。

溪虽倡“以虚言理”，但他所谓的“虚”，是“虚而实，非彼之虚”[1]，自觉地把他的实理论与佛教的空理论对立起来。是否承认“虚中有实”的问题，是李退溪与佛教的最根本的区别。他认为，如果只讲“虚”，而不讲“虚而实”，就必“将使学者胥为虚无之论，而沦于老佛之域”。这和朱熹的“释氏虚，吾儒实”以及朱熹对佛氏“空其理”的批评[2]完全一致。

在本体论上，以老庄为代表的道家学派提倡“以无为宗”，即认为宇宙本体是虚无而非实有。老子认为“天下万物生于有，有生于无（道）”[3]。庄子亦认为“自本自根”的“道”，是“未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”[4]。对老庄的“虚无之论”，李退溪持批评态度。他说：“吾所谓无，无而有，非彼之无”[5]。把他的实理论与老庄的虚无论区别开来。他和道家虽然都“以无为理”，但是老庄只承认本体是“无”而非“有”，只讲“无”而不讲“无而有”，而他则承认道之本体是“无而有”，道是“有”与“无”的统一。这是他与老庄的根本区别点之一。从“无而有”的基本观点出发，他批评了老庄的“虚能生气之说”。指出：“‘虚能生气’之‘虚’，若作‘理’字看，则无害。但老氏元（原）不识理，何可迁就为说耶?”[6]李退溪认为宇宙的本体是实理而不是虚无，他不同意道家的“虚能生气之说”。认为如能把“虚能生气”改成“理能生气”，在理论上，则是可以接受的，因为经过改造后的“理能生气”这一命题，是一个地地道道的理学命题。

---

〔1〕李退溪：《退溪先生文集内集·答奇明彦·后论》。

〔2〕详见葛荣晋主编：《中国实学思想史》上卷，295～296页，北京，首都师范大学出版社，1994。

〔3〕《老子》第四十章。

〔4〕《庄子·大宗师》。

〔5〕李退溪：《退溪先生文集内集·答奇明彦论四端七情第二书·后论》。

〔6〕李退溪：《退溪先生文集内集·答郑子中·别纸》。

2. 李退溪依据“理兼虚实”的观点，也把批判矛头指向了纯“以理为实之说”。他认为如果“不用虚字，胶守实字”，就有可能在本体论上滑向另一种片面性错误。

在他看来，中国哲学家张载（横渠）、罗钦顺（整庵）和朝鲜哲学家徐敬德（花潭）等人，即是这种错误倾向的代表人物。徐敬德及其弟子奇明彦、钟诚令皆认为“理不可以虚言之”，只承认“理本实”而否认“理本虚”。徐敬德等人在张载、罗钦顺的气本论思想基础上，提出“理气非二物之说”，肯定理不能离开气这一实体而独立存在。李退溪不赞成徐敬德等人的观点，指出如果只讲“理之实”，而“遂以理为非虚”，则同程朱虚实之论相违。因为只讲理之实而不讲理之虚，“则太极（理）同于一物，而不足为万化之根”，从而降低了“理”的至尊性和绝对性，从根本上动摇了理本论思想体系。在李退溪看来，“花潭其质似朴而实诞，其学似高而实驳。其论理气处，出入连累，全不分晓原头处”[1]。“花潭之学诞而杂”，“观其所著说，无一篇无病痛”[2]。“无一语无病痛”[3]。徐敬德等人的“病痛”究竟在哪里呢？李退溪认为有二：一曰“偏”。“花潭但谓气妙处，而不归之于理，固是偏也”[4]。他针对徐敬德的气“有聚散，而无有无”的观点，指出：“盖气本无有无，而犹有以有无言者。若气则至而伸，聚而形，为有；反而归，散而灭，为无，安得谓无有无耶？”[5]气是“有”与“无”的统一。只讲“有”不讲“无”，是一种片面性观点。“每谓花潭一生用力于此事，自谓穷深极妙，则终见得理字不透，所以虽拼死力谈奇说妙，未免落在形器粗浅一边了，为可惜也！”他还针对张载的“清虚一大”之说，指出张载承认“这一边有，那一边无，要将这一边去管那一边”[6]同样是一种分裂有无统一性的形而上学观点。

---

〔1〕李退溪：《退溪先生文集内集·答南时甫二》。
〔2〕〔5〕同上书，《答郑子中讲目》。
〔3〕李退溪：《退溪先生言行通录》卷五。
〔4〕李退溪：《退溪先生文集内集·答郑子中·别纸》。
〔6〕李退溪：《宋季元明理学通录》卷五，《陈复之》。

二曰气是不灭之有。徐敬德从他的“以实（有）为理之说”出发，认为气既不是从无而有，也不是从有而无，而是无生无灭，无始无终的永恒之“有”。而李退溪则从他的“气有生死，理无生死之说”出发，多次批评徐敬德及其弟子的“气不灭论”。他说：徐氏以为气“真有其物，聚则为人物，散则在空虚，迭生迭坏，而此物终古不灭，此与一个大轮回之说，何择欤”[1]！又说：“花潭公所见于气数一边路熟，其为说未免认理为气，亦或有指气为理者，故今诸子亦狃（习惯）于其说，必欲以气为亘古常存不灭之物，不知不觉之顷已陷于释氏之见，诸公固为非矣”[2]。在李退溪看来，“气之散也，自然消尽而泯灭，不待必与天地之气混合无间，而后就泯灭也”[3]。其实，徐敬德等人的气不灭论与佛教的轮回之说是风马牛不相及的两种思想体系，切不可混为一谈。李退溪的批评虽是一种曲解，但他试图以“理无生死”代替“气无生死”的原则立场则是坚定的。在李退溪看来，徐敬德及其弟子所宣传的气实体论源于明代罗整庵（钦顺），他也不得不对罗氏的“理气非二之说”（或“以理气为一物之说”）加以批评，指出：“大抵整庵于道非不窥一斑，只是于大源头错认了，其余小小议论虽多有合理处，皆不足贵”[4]。“罗整庵于此学，非无一斑之窥，而误入处正在于理气非二之说。后之学者，又岂可踵谬袭误相率而入于迷昧之域耶”[5]？这也是一种鲜明的理学派别性原则的表现。

三、“兼理气、统性情”的实心之说

李退溪依据他的实理之说，在心性上，他提出了“兼理气、统

〔1〕李退溪：《李子粹语》卷一，《道体》。

〔2〕李退溪：《退溪先生文集内集·答南时甫四》。

〔3〕同上书，《答郑子中讲目》。

〔4〕李退溪：《陶山全书》卷二，《重答奇明彦》。

〔5〕同上书，卷三，《非理气为一物辩证》。

性情者，心也"〔1〕的命题。这一命题，承认"心"既有"虚"的一面，也有"实"的一面，心是"虚"与"实"的有机结合。

李退溪发挥张载、朱熹的思想，大力提倡"心统性情"之说〔2〕。他说："理气合而为心，自然有虚灵知觉之妙。静而具众理，性也，而盛贮该载此性者，心也；动而应万事，情也，而敷施发用此情者，亦心也。故曰心统性情"〔3〕。在他看来，不管是性还是情，都是由心加以统率，为心兼而有之。

李退溪言性，本于程朱的"性即理"思想，认为"性者，人物所禀公共渊微之理"，性"只是就心之全体所具之理而言"〔4〕。性本一而非有二。若从"剔出一边而言"，天命之性"不杂乎气质"，则有本然之性；若是"以气禀处说"，则为气质之性，性又分为二。本然之性是无形体、无分段、无大小、无精粗、无物我的"虚灵"之体。性"未与物接之前，未发之中，即降生之初，本然之性也。此事无前无后，无小无大，贯通只一理，只是才感物后丧之者人耳"〔5〕。从本然之性未与物接之前，"此事无前无后，无小无大，贯通只是一理"而言，性是未接于气而存在的"虚性"。"理无形影而盛贮该载于心者"，即是此意。但是，"性与气本不相离"，就气禀处而言，本然之性不离乎气质。"行于天者是气，具于地者是质，气质中必有所以然之理，是性也"〔6〕。"只是不杂乎气质而言，则为本然之性；就气质而言，则为气质之性。今认作二性看，误矣"〔7〕。从本然之性寓于气质之中而言，本然之性并不是别有一性，只是理在气中，是"气质中必有所以然之理"，性又是"实性"。李退溪把性说成是实性，除了本然之性寓于气质之中外，还

〔1〕李退溪：《圣学十图·心统性情图说》。

〔2〕李退溪：《退溪先生文集内集·答郑子中讲目》云："盖合理气、统性情者，心也，故感动者，虽是五性，而其发也，理显而气顺则善，气掩而理隐则恶耳。"

〔3〕李退溪：《退溪先生文集内集·答奇明彦·别纸》。

〔4〕〔6〕李退溪：《李子粹语》卷一。

〔5〕李退溪：《退溪先生文集内集·答黄仲举问目》。

〔7〕同上书，《答李宏仲》。

有另一层意思，就是本然之性并非是“空”的，而是具有仁义礼智信的伦理实体。他说:“心体包含无所不具。仁，固心之德；智，亦不外乎心德”[1]。从心是伦理实体观念出发，他称赞明初理学家曹端的“佛氏以空为性，非天命之性，人受之中”的说法，“甚精”。他对曹端思想的肯定，实际上也就是对佛教的“以空为性”说法的否定，从一个侧面反映了他的实性论思想。

李退溪认为，心“有指体而言者，有指用而言者”，心有体用之分。什么是“心之体用”呢？他援引中国儒家先贤之说，指出：“其以寂感为体用，本于《大易》[2]；以动静为体用，本于《戴记》[3]；以未发已发为体用，本于子思；以性情为体用，本于孟子，皆心之体用也”[4]。在《答黄仲举》一信中，他综合中国儒家的观点，详细地阐述说：“人心备体用，该寂感，贯动静。故其未感于物也，寂然不动，万理咸具，而心之全体无不存；事物之来，感而遂通，品节不差，而心之大用无不行。静，则寂而未发之谓也；动，则感而已发之谓也。”“所谓未接物前不起不灭之时，所谓虚灵之地炯然不昧，所谓喜怒哀乐之未感，思虑云为之未扰，皆属之寂然而静，即所谓未发也。所谓才思时，所谓思索时，所谓穷格时，所谓思虑纷纠时，所谓事物应酬时，皆属之感通而动，即所谓已发也”[5]。关于“心之体”，李退溪指出：“虚灵，心之本体”[6]；“心本虚静”，“心之全体至虚至静”[7]，“心本未发，气未用事，本体虚明之时，则固无不善”[8]。从心之本体为“虚明”、

---

〔1〕李退溪：《退溪先生文集内集·答郑子中·别纸》。

〔2〕李退溪：《退溪先生文集内集·答李宏仲》援引《周易》曰：“寂然不动，心之体也；感而遂通，心之用也。”

〔3〕《礼记·乐记》曰：“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。”

〔4〕李退溪：《陶山全书》第三册，《心无体用辩》。

〔5〕李退溪：《退溪先生文集内集·书》。

〔6〕李退溪：《退陶先生言行通录》卷四。

〔7〕李退溪：《退溪先生言行录》卷一，《存省》。

〔8〕李退溪：《李子粹语》卷一。

“虚静”、“虚灵”而言，心是“至虚”而非实有。但是虚明之心体并不是“空”或“无”，而是“虚而实”，是“万理咸具”的伦理实体。他还借用朱熹的“万古长空一片心”的诗句，批评了佛教的“以空论心”的错误，指出“所谓‘长空一片心’者，语意旷荡虚邈，悬空说著，全似禅家顿超气味，不类吾儒说心处”[1]。佛教“认吾心为万古长空一片孤悬底物”，其错误即在于它否定了儒家的实心之说，不能不受到李退溪的指责。所谓“心之用”，是指心动在“事物应酬时”或“发见于事物之间”，一刻也离不开“事物”，离不开“气处”，是在气之实处论心，毫无“高奇玄妙之想”，无疑具有实学的意义。

李退溪根据“心有体用之说”，集中地批评了朝鲜莲坊的“心无体用”的悬空之论。莲坊认为，“心固有体用，而探其本则无体用也”。李退溪反驳说：“今既指其有体用者为心，则说心已无余矣，又安得别有无体用之心为之本，而在心之前耶?”[2]这就是说，言体用即是心之体用，在心之前并不存在“别有无体用之心为之本”，承认无体用之心为有体用之心之本，就是一种“幽深玄妙之论”。莲坊又认为“动静者，实理也；体用者，虚说也。道理本无体用，而以动静为体用也”。李退溪反驳说：“谓道理有动有静，故指其静者为体，动者为用。然则道理动静之实，即道理体用之实，又安得别有一道理无体用者为之本，而在动静之先乎?”[3]在李退溪看来，不管是动静还是体用，都是道理之动静，道理之体用，故动静是实理，体用也是实理。企图在“动静之先”寻求“别有一道理无体用者为之本”，只能是一种“虚说”。李退溪认为，心之体用的含义有二，即“在人心，则为至虚至静之体，而万用毕备；其在事物也，则却为发见流行之用，而随时随处无不用”。莲坊所谓“体字起于象上，用字起于动上”，他只说得形而下事物之体用，而忽视了形而上之体用，犯了片面性的错误。“本欲极其高

〔1〕李退溪：《退溪先生文集内集·答李刚而·别纸》。

〔2〕〔3〕李退溪：《陶山全书》第三册，《心无体用辩》。

妙而言心，而乃反滞体用于形器，归心性于茫昧。非但于自己学问有害，使后生相仿效，一例学为虚谈，其流弊斯文不少”[1]。在李退溪看来，所谓心之妙处，“只在一体一用，一动一静之间，此外别无妙处也”。可见，李退溪与莲坊之间关于“心无体用”的辩论，实际上也含有实学与虚学辩论的内容。

李退溪根据“心有体用之说”，在《答崔见叔问目》中，也批评了兰溪范氏的玄妙之论。兰溪范氏认为，在纷纭的“浮念”、“邪思”之中有至静自若之心存在。李退溪反驳说：“所谓纷纭者何物？所谓至静者何物也？心之神明不测，变化周流，操则存而静，舍则散而昏，或烦或散，疑在操舍之间，心无二也”。又说：“盖一动一静者，心之体用，非别有一心至静自若于纷纭浮念之里”。在李退溪看来，所谓静即心之体，动即心之用，动与静皆在于“心”之中，皆存于“操舍之间，心无二也”。在现实的人心之中，并不存在一个什么“至静自若之心”。承认“至静自若之心”存于心之“纷纭浮念之里”，就是一种玄空之说，这是李退溪所不同意的。可见，李退溪对兰溪范氏的批评，也是一场在心之体用上的“虚”与“实”的辩论，从这里也可以反映出他的“实心”论思想。

李退溪根据“心为太极”之说，肯定心有“主于内而应于外”的功能。什么是“主于内而应于外”呢？他说：“心静而太极之体具，心动而太极之用行，故云心为太极”[2]。又说：“心为太极，即所谓人极者也。此理无物我，无内外，无分段，无方体。方其静也，浑然全具，是为一本，故无在心、在物之分。及其动而应事接物，事事物物之理，即吾心本具之理，但心为主宰，各随其则而应之，岂待自吾心推出而后为事物之理？”[3]所谓“心为太极”，即指人心之理而言。“此理无物我、无内外、无分段、无方体”。以理

[1] 李退溪：《陶山全书》第三册，《心无体用辩》。
[2] 李退溪：《退溪先生文集内集·答禹景善问目》。
[3] 同上书，《答郑子中》。

论心,"本无分于内外"。人的腔子（身躯）外"只是这个物事(心)"，人的"腔子内亦是这个物事（心)"。从心之理"无物我、无内外、无分段、无方体"而言，心是"虚理"。如从心分内外而言，心"也不是悬空的物事"[1]。李退溪指出："人有腔子，乃其为枢纽总脑处，故这个事物充塞在这里，为天下之大本。由其无方体、无内外，故充塞在这里的心，即是体万物、普四海的心，非外腔子而别有个体万物、普四海的心也。""故谓腔子外，也只是这个，则可；以其外底即是其内底也，谓恻隐之心在外则不可，以心非在外之物也"[2]。由"心非在外之物"这一观点出发，李退溪批评了徽安程氏的心只"在视听食味"的错误思想。退溪认为"腔子里主宰之心即在视听食味之心"。"若人不于自家身上求，却从腔子外来觅，是舍枢纽大本之所在，而向别处驰走求索"，"是心失主宰而逐物也"[3]，是一种"莽莽荡荡"与已无涉的做法。他还指出"释氏知虚空沙界为己身，而不敬其父母所生之身"的思想，其错误亦在于此。

综上所述，李退溪论心，虽然角度各异，但皆从虚实统一角度，既讲虚心，也讲实心。那种只承认李退溪以虚论心，而否定他以实论心，则是一种片面性的观点。只有从不同角度详细地解剖他的每一个论心命题所包含的"虚"与"实"，才能全面地把握李退溪的"实心之说"。

四、"收敛著实"的主敬之功

李退溪依据他的实心之说，在道德修养上，提倡"贯动静、合内外"的"主敬工夫"(或"持敬工夫")。所谓"主敬工夫"，也就是他所说的"内外交相养"的实修工夫。"主敬工夫"，有"虚"也

〔1〕〔2〕 李退溪:《退溪先生文集内集·答黄仲举》。
〔3〕 同上书,《答李刚而》。

有“实”，是“虚”与“实”的有机统一。

李退溪从“理气合而为心”的观点出发，认为“心”既含有天理也含有人欲。“循天理之公或循人欲之私，善恶之分，由此而决焉”[1]。如只循人欲之私而不循天理之公，则必成为人间万恶之源。他说：“私者，一心之蟊贼而万恶之根本也。自古国家治日常少，乱日常多，驯致于灭身亡国者，尽是人君不能去一私故也”[2]。道德修养的根本目的，“不过遏人欲、存天理两事而已。”而要“遏人欲存天理”，就必须大力提倡“主敬工夫”。因为在他看来，“敬是百病之药”[3]。“敬是入道之门”[4]。“用工之要，俱不离乎一敬。盖心者一身之主宰，而敬又一心之主宰也”[5]。“主敬”或“持敬”，是李退溪修养之道的最重要的观点。

李退溪立足于“心兼动静”之说，他认为“主敬工夫”亦应是“通贯动静”。“静而函天理之本然，动而决人欲于几微”[6]。不管是存养本心的静功还是省察事为的动功，都贯通着一个“敬”字。“敬”即“主一无适”，“主一只是专一，无事则湛然安静而不骛于动，有事则随事应变而不及乎他”[7]。所以，“君子之学，当此心未发之时，必主于敬而加存养功夫；当此心已发之际，亦必主于敬而加省察工夫。此敬所以成始成终而通贯体用者也”[8]。

李退溪论“敬”，注重静功与动功的结合。他说：

> 存心端坐固为居敬，起居行事心专一，则亦岂非居敬者乎？……学者静中固当存心端坐，而动处尤当致力。遇这事心在这事，遇那事心在那事，然后可谓敬矣[9]。

---

[1] 李退溪：《退溪集》卷八，《天命图说》。
[2] 同上书，卷七，《经筵启札二》。
[3] 李退溪：《退溪先生文集内集·答金而精》。
[4] 李退溪：《退陶先生言行通录》卷二。
[5] 李退溪：《退溪先生文集内集·心学图说》。
[6] 李退溪：《退溪全书》上册。
[7] 李退溪：《朱子书节要》卷十一。
[8] 李退溪：《退溪全书》下册。
[9] 李退溪：《退溪先生文集内集·答禹景善问目》。

> 无事时存养，惺惺而已；到讲习应接时，方思量义理，固当如此。才思量义理心已动了，已不属静时界分故也。然此意分明，似不难知，而人鲜能直知，故静时不思，便以后窈冥寂灭，动时思量，又胡乱逐物去，却不在义理上。所以名为学问，而卒不得力于学也。惟主敬之功通贯动静，庶几不差于用工尔[1]。

李退溪根据心无内外之分的思想，论敬亦主“表里俱该”、“内外合一”。在道德修养上，力倡“内外交相养”之法。他说：“道理无间内外，凡致谨于外，乃所以涵养其中。”又说：“古人欲存无形影之心，必自其有形影可据守处加工，颜、曾之‘四勿’、‘三贵’[2]是也。故先生《答何叔京书》曰：‘若颜、曾以下，须就视听言动、容貌辞气上做功夫。盖人心无形，出入不定，须就规矩绳墨上守定，便自内外帖，然此日用功夫至要约处。于此审之，则知内外未始相离而所谓庄整齐肃者，正如所存其心也’”[3]。“观颜子‘四勿’、曾子‘三贵’，从视听言动、容貌辞气上做工夫，所谓制于外乃所以养其中也”[4]。依据“内外交相养”之道，他既反对“外而无内”，亦反对“内而无外”的片面性错误。在他看来，心性虽“无内外之分”，但是，“若人不于自家身上求，却去腔子外寻觅，是舍枢纽大本之所在，而向别处驰走求索”，这是一种“逐虚外而忘本原”的做法。反之，如果不懂得“制于外以养其中”的道理，只是“一些心地功夫为主”，把“收放心、养德性”视为惟一用功之地，否定“三省”[5]、“三贵”、“四勿”之类，亦是涵养本

---

〔1〕李退溪：《退溪先生自省录·答李叔献·别纸》。

〔2〕“四勿”：《论语·子罕》云：“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。”“三贵”：《论语·伯泰》云：“君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近矣；出辞气，斯远鄙倍矣。”

〔3〕李退溪：《退溪先生文集》卷三十，《答金而精》。

〔4〕李退溪：《退溪先生文集》卷三十一，《答禹景善别纸》。

〔5〕“三省”：《论语·学而》云：“曾子曰：吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”

原之处，“则鲜不堕于释氏之见矣”[1]。即不在人事接应收修养，这只是佛教的一种“凿空之论”。

不管是静功还是动功、内功还是外功，对于修身来说，都“不应有所遗阙，使之偏著一边工夫也。”李退溪论修身，从动与静、内与外相结合的高度立论，充满着辩证法思想。他在同佛教、道家及其某些儒者的辩论中，同样充满着“即物而求理”的实学精神。他认为：“此理流行，无物不有，无时不有”，故人亦“当各随时随事加存养体察之功，庶有实得真见而相发明，乃有益耳”[2]。在《答宋寡尤》信中，他强调只有“以家务丛委为用工实地”，“以官事扰暇时能收敛省察”，才能真正做到“随时随事不辍其工”，保证不堕于佛老的虚妄之域。

李退溪并不反对“静坐之学”，因为在他看来，“夫山不止则不能必生物，水不止则不能以鉴物，人心不静又何以该万理而宰万物哉！”[3]肯定了“静坐之学”是儒者的重要修养方法之一。但是，他极力批评佛老的“主静之说”，把儒者的“静坐之学”与佛老的“主静之说”严格地加以区别。他之所以否定佛老“主静之说”，从实学角度，主要理由有二：一是“偏”，即佛老“厌动而求静”。他说：佛老“厌动而耽静，不惟老佛之徒由是而陷溺其心，虽为吾儒之学者，所见少有毫发之差，鲜不沦入于此域”[4]。如果不从“通有无，贯动静”角度论主静，势必会“归于一偏之弊”。“静中工夫一蹉，则落于禅学窠窟中”[5]。“静耽动鄙，堕落一偏”，是佛老“主静之说”的重要弊病之一。只有“两致其功，熟之又熟，而至于动静一，体用合”，才是儒者的静坐之法。二是“空”，即佛老“厌事而求定”（或“厌事而求忘”，或“去事物而偏于静”）。在李退溪看来，“吾所谓静，与彼之虚无寂灭者绝不同”，儒者之静是

[1] 李退溪：《退溪全书》上册，《答奇明彦》。
[2] 同上书，《与洪应吉》。
[3] 同上书，《静斋记》。
[4] 同上书，《答金惇叙》。
[5] 同上书，《答李宏仲》。

"就用处教人做工夫"，决不是佛老之徒的"去器而探道"的悬空之论。他说：儒者"其用功亲切之处，常不离于日用酬酢、动静语默之际。此先生静坐求中之说，所以卓然不沦于禅学，而大本达道靡不该贯者也"[1]。又说：儒者"主静，然亦非弃事物以求静，既为人，自然用事君亲、交朋友、抚妻子、御僮仆，不成捐弃了"[2]。这同佛老之徒的灭绝人伦的"闭门静坐"是有原则区别的。从他坚持"静坐求中之说"以及他对佛老"主静之说"的批评，也反应了李退溪在修养论上的实学思想。

李退溪在修养论上，不仅表现在对佛老"主静之说"的批评，也表现在对佛教的顿悟之说的批评上。李退溪曾写过一首"悟"字诗："圣门言达不言悟，功在循循积久中。既道无为便脱误，如何自误落禅空？"[3] 他把圣门之学与释老之学明确地区别开来。这里说的"达"字，即是《论语》中的"下学而上达"的意思。他把儒学与佛教的区别归结为"达"字与"悟"字的不同。什么是圣门的"下学而上达"呢？他解释说："儒者之学，若升高必自下，若陟遐必自迩。夫自下自迩，固若迂缓，然舍此又何自而为高且遐哉？著力渐进之余，所谓高且遐者，不离于卑且迩者而得之，所以异于释老之学也。"只有"就事物而言穷格"，由渐进而言积累，把穷理格物工夫视为一个逐步积累的过程，才能达到悟道的境界。如果抛弃积累之实，妄想"未一举足而遽责以穷高之遐，未尝发轫而亟期以极遐之陟，天下安有此理哉？""徒恃其一言半句而欲得焉，则是使人妄意悬想，大言诳吓"，这只能是一种"欺天罔圣之罪"[4]。儒学虽然亦讲"悟"字，但它是在"穷理居敬之实"和"积渐纯熟"的基础上讲的，"岂若一起顿悟，立地成佛者之略见影象于恍惚冥昧之际，而便谓一大事已了耶？"[5] 儒家强调"穷理须就日用平易

〔1〕李退溪：《退溪先生文集内集·延平答问跋》。
〔2〕李退溪：《宋季元明理学通录》卷四，《刘履之》。
〔3〕李退溪：《退溪先生诗·别集·奉酬南时甫见寄》。
〔4〕李退溪：《退溪先生文集内集·答黄仲举论〈白鹿洞规集解〉》。
〔5〕同上书，《答李叔献》。

明白处看破”，提倡为学要“循序渐进”，反对“忽下而超高”的“躐等”做法。而佛老讲“顿悟”，“太涉于幽深玄妙”，这只能是一种禅空之论。

陆象山、王阳明及其门徒，由于“匍匐于异学”，颇受禅悟之论思想的影响，李退溪也对他们提出了批评。程朱理学强调“道问学”工夫，重视“下学而上达”的积累之实，但是陆象山却“以穷理为疲精神，不做问学工夫”，只是片面强调“尊德性”的“一贯之旨”。所以，李退溪把陆学斥之为“异端”，指出它“只是为一超顿悟之学”[1]。由于明代程篁墩“专主尊德性而抑道问学”，李退溪亦把它“归于异端”，指出“篁墩之学卒陷于陆禅不可掩矣”[2]。在李退溪看来，只有在“颜子非礼勿视听言动，曾子动容貌、正颜色、出辞气处做工夫”，且“真积力久而有得”，才能真正把握“一贯之道”。同时，李退溪也批评了陈白沙、王阳明、贺医闾等心学家，指出：“陈白沙、王阳明之学，皆出于象山，而以本心为宗，盖皆禅学也。”陈白沙虽“未纯为禅”，“但其悟入处，终是禅家伎俩。故虽自谓非禅，而其言往往显是禅语”[3]。

最后，李退溪还指出，庄、列之徒“厌事求静，而欲以坐忘为道之极致”，“而不知心贯动静，该事物，作意忘之”，结果反而使心性“流通邪放，驰惊于汗漫广漠之域”，把“坐忘”变成了“坐驰”[4]，岂不可悲哉！这就是他所说的“既道无为便脱误”的真实含义。

五、“相待互进”的真知实践之说

李退溪在《戊辰六条疏》中，明确地提出了“真知实践之说”，

---

〔1〕李退溪：《李子粹语》卷四。

〔2〕李退溪：《退溪先生文集内集·答李刚而·别纸》。

〔3〕同上书，《〈白沙诗教〉、〈传习录〉抄传因书其后》。

〔4〕李退溪：《退陶先生自省录》卷一，《答金惇叙》。

并且把它视为重要的实学思想。认为如能“真知力践之为务，篇篇句句皆实学也”[1]。如不能从事于真知实践，“则虽圣贤格言，日陈左右，亦空言也。”“不深体而力行之，虽格言至论，日陈于前，犹为无益”[2]。即认为只知不行的空言于世于已皆无补益。

李退溪继承朱熹的“必践于实而不为空言”的实学精神，在他的著作中，多次强调“躬行践履”的重要性。首先，他认为道德涵养并不是最终目的，“知”是为了“行”。“学不践履，虽有所知，奚贵?”[3]只有把道德之知转化为道德之行，才能把自已培养成“君子之儒”。在《示诸友》诗中，他明确地指出：“卧云庵里存心法，观善斋中日用功。要识讲明归宿处，请将践履验吾躬”[4]。在他看来，只有践履才是“存心法”、“日用功”的最后“归宿处”。其次，他还认为践履是检验道德之知是真还是假、是虚还是实的标准。他说：“穷理而验于践履，始为真知”[5]。“知而不为之者，其知也，非真知也”[6]。又说：“存心省察，习于其事，然后所知为实，得此，乃真学问也”[7]。他极力提倡“主敬以立其本，穷理以致其知，反躬而践其实，三者之功互进，积久而至于真知”[8]。认为“此乃妙心法而传道学之要”[9]。可见，他对“履践”、“力行”是何等重视！

李退溪强调“躬行实践”的重要性，是以他的知行观为基础的。在知行问题上，他发展了朱熹的“致知力行，论其先后，固当以致知为先；论其轻重，则当以力行为重”[10]的思想，提出了知

〔1〕李退溪：《退溪先生文集内集·题南季完箴铭后》。
〔2〕同上书，《郑子中》。
〔3〕同上书，《答郑子中》。
〔4〕李退溪：《退溪先生诗内集》卷三。
〔5〕李退溪：《退溪全书》二，《答李叔献》。
〔6〕李退溪：《退溪先生文集内集·书李大用〈研经书院记〉后》。
〔7〕李退溪：《退溪全书》五，《堂后日记》。
〔8〕同上书，三，《答李宏仲问目》。
〔9〕李退溪：《退溪先生文集内集·戊辰六条疏》。
〔10〕朱熹：《朱文公文集》卷十五，《答程正思》。

行“互为先后，相为轻重”的辩证观点。他说：“窃意知行二者，如两轮、两翼，互为先后，相为轻重。故圣贤之言有先知而后行者，《大学》与《孟子》之类是也；有先行而后知者，《中庸》与《答晦叔书》之类是也”[1]。这是他从“分而言之”角度来阐述知与行的关系。如果从“合而言之”角度来说明知与行的关系，李退溪则认为知行是“相资而互进也”。他说：讲“先知者，非尽知而后始行也；先行者，非尽行而后始知也。自始知至知至，至之始行，至知终，终之贯彻，相资而互进也”[2]。又说：“真知与实践，如车两轮，阙一不可；如人两脚，相待互进”[3]。认为知与行是一个不断循环往复、“相待互进”、“相资并进”的过程。二者如车两轮，如鸟两翼，阙一不可。这是他对朱熹的知行观的重要修正，为探讨知行学说作出了突出的理论贡献。

李退溪提出辩证的知行观，并不是无的放矢，而是针对王阳明的“知行合一之说”和俗儒的尚空谈而不务实际的错误倾向而发的。

李退溪依据知行“相待互进”的原则，认为圣贤之学力主言行一致，并不是只说不行的空言。李退溪本人就是一位言行一致的典范。正如他的门生金富仪所云：“渊源元自晦翁传，何幸吾东日月悬。实践真知诚卓尔，潜思精诣独超然”[4]。但是，无论在中国还是在朝鲜，儒林中总有一些只说不行的假道学，或者他们只在玄妙奇思上打笔墨官司，这都是为李退溪所鄙视所反对的。他说：“身不行而口徒言，实余之所愧也”[5]。朝鲜王朝有一些儒生不在“敬兼知行”上做工夫，而只在“心先动”、“性先动”这些无关紧要的问题上，整日喋喋不休地辩论。他针对俗儒的“徒事口耳之弊”，提出只有“操存函养”才是“为学紧切工夫”，如“不以真知实践

[1][2] 李退溪：《退溪先生文集内集·答李刚而问目》。

[3] 同上书，《戊辰六条疏》。

[4] 金富仪：《退溪先生挽祭录》。

[5] 李退溪：《退陶先生言行通录》卷二。

为事，徒辩论先后之是务"，则是一种毫无意义的"末学"之误，真儒和俗儒的根本区别，不在"言说"而在"躬行"。只有"真知而不眩于空言，实践而不骛于他歧"，做到"所思而得之者，不徒付之于空言，要必反之于躬行"，才是言行一致的"君子之儒"。

李退溪还根据他的知行"互为先后，互为轻重"的思想，在他撰写的《〈传习录〉论辩》一文中，对王阳明的"知行合一之说"提出了尖锐的批评。他虽然承认王阳明的"知行合一之说"是"切中末学徒事口耳之弊"，具有一定的合理成分，但是从理论上他认为王阳明的知行合一之说有两大弊端：一曰"偏"。在李退溪看来，知行分为"形气之所为"与"义理知行之说"。他认为"人之心，发于形气者，则不学而自知，不勉而自能，好恶所在，表里如一，故见好色即知其好，而心诚好之；才闻恶臭即知其恶，而心实恶之。虽曰行寓于知，犹之可也"。但是"义理之知行"则不是这样。"义理之知行"是有特定的社会内涵。"知不可谓之行，犹行不可谓之知也"，二者是有严格区别的，切不可以知代行，将"行寓于知"之中。从现实社会生活看，对于义理"不学则不知，不勉则不能。其行于外者，未必诚于内。故见善不知善者，有之；知善而心不好者，有之；知恶而心不恶之，有之；谓之知恶时已自恶，可乎？"所以，决不可"引彼形气之所为，以明此义理知行之说"。因为从"合而言之"义理之知行，"固相须并行而不可缺一"，但从"分而言之"，义理之知行不是"合而为一"的。他以"孝"、"悌"为例，论证说："于孝于弟，不曰知孝已自孝，弟已自弟，但曰人之称孝、称弟者，必已行孝、行弟，则与前后语意不相谐应。"既说知又说行，把知与行"分作两个说"。可见，王阳明却人为地将二者混而为一，以生物性的"形气之欲"来说明社会性的"义理之知行"，"其说之偏"，是不言而喻的。二曰"空"。在李退溪看来，"圣贤之学，本诸心而贯事物，故好善则不但心好之，必遂其善行于事，如'恶恶臭'而务决去之也。"这是从"本诸心而外涉于事物"的实学观点来说明知行关系的。但是，王阳明"专在本心，怕有一毫外涉于事物，故只就本心上，认知行为一而衮合说去"。只谈"心之本

体”而不“外涉于事物”，这只能是一种脱离外界事物和社会生活的凿空之论。比如讲某人“好好色”，而某人在现实生活中却从未有过追求女色的行为，甚至废弃家庭人伦而不娶妻，说他“好好色”不是一句空话又是什么呢？讲某人“恶恶臭”，但他在行动上不讲卫生，不洗澡，不理发，不换洗衣服，满身臭味，说他“恶恶臭”不是一句空话又是什么呢？只有在现实生活中，“必遂其善行于事”，“必去其恶于行事”，才能从践履中判断他是否“好好色”与“恶恶臭”。李退溪对王阳明“知行合一之说”的批评，既含有唯物论，又富有辩证法，很有说服力。这是李退溪实学思想中最为精彩的部分。

六、“以修身为本”的济世忧民论

李退溪发挥朱熹的“经世济物”的实学思想，针对佛、道的“出世”、“遁世”之说，把“明体达用之学”作为自己的人生目标，把“君子儒”作为自己追求的理想人格。“欲为君子儒”还是“欲为小人儒”，这是两种不同的人生价值取向。什么是“君子儒”呢？在李退溪看来，君子儒有两个基本特征：一是“居则怀仁而抱义”，二是“出则尊主而庇民”。要想做到或处或出皆能“洁其身行其义”，就必须“以道理为吾人所当，知德行为吾人之所当行，近里着工，期在心得而躬行”[1]。这叫“为学之学”（或“正心修身之道”）。他认为只有通过“正心修身之道”，达到“真知而不眩于空言，实践而不骛于他歧”，才能“处则正家而表俗，出则匡国而济时”[2]。这叫“经世行道之责”。“正心修身之道”与“经世行道之责”的关系，是内与外、本与末的关系，前者是后者的前提与基础。由内圣而外王，由修己而治人，“道成而德立，功自成而业自

〔1〕李退溪：《李子粹语》卷一。

〔2〕李退溪：《退溪先生文集内集·迎凤书院记》。

广。”如果“学未至而自处太高，不度时而勇于经世”，就有可能“罹于世患”。这一“轻重缓急之序”是不能颠倒的。什么是“小人儒”呢？即是“不务心得躬行，而饰虚徇外，以求名取誉者是也”[1]。这叫“为人之学”。“小人儒”只有“汲汲驰外之心”而无“孳孳乡道之诚”，他们“惟科目华竞之事是尚是务”，“读书惟记诵之是力，缀文惟剽窃之为工”，终身“役心于利之一字”，以期达到圣贤之域，恰如“适越而北辕”，根本办不到。他们所以“记诵是力，纂组是工”，“惟科举利禄之为谋”，完全是“以饕富贵”为目的[2]。他们既不修己，亦不经世，是一种“可羞之极，可畏之甚”的人生选择。所以，李退溪集中地批评了当时的科举制度。他虽然并不否定“国家设科”，但是认为科举之弊有二：一是忽视与妨碍人的身心修养。指出科举考试“只以帖诵决科为业，于身心了不相关”[3]。“翰墨争名已丧真，那堪举业又低人。可怜往日如奔驷，来岁工夫盍日新”[4]。二是败坏人才。指出“世间无限好人才，尽为科目坏了”[5]。“观世人，大概一作纷纷，终身纷纷有何了期耶？真是可笑”[6]。这就是说，世人一旦陷入科举之业，便会终身沉溺于名利场中，正如“中钓鱼困不能离”一样，“世间许多英才混汩俗学，更有甚人能摆脱此科臼耶？”[7]他们“不困于训诂诵说，则必眩于文词绘绣”，哪里还有精力和时间去“收敛身心”和“经世行道”呢？李退溪曾赋诗以警示世人：“科目焉能累得人，学通诸理可兼申。如何满世英才美，一落终生未转身”[8]。他把“君子儒”与“小人儒”严格地加以区别，指出“儒家意味自别。工文艺，非儒也；取科第，非儒也”[9]。他在《答黄仲举》一信中，

---

〔1〕李退溪：《李子粹语》卷一。

〔2〕李退溪：《退溪先生文集内集·易东书院记》。

〔3〕李退溪：《退溪先生言行录》卷五。

〔4〕〔8〕李退溪：《退溪先生诗内集》卷二。

〔5〕李退溪：《退溪先生文集内集·与审启叔》。

〔6〕李退溪：《退溪先生文集续集》卷四。

〔7〕〔9〕李退溪：《退陶先生言行通录》卷二。

进一步详细地阐述说："学者先须收敛身心，以冷淡家计，作辛苦工夫。钻研咀嚼，久久不辍，方始真知其味之可悦，而得其力也。既非举子决科之利，又无学士斫窗之需。且今人为学，不困于训诂诵说，则必眩于文词绘绣，其能俯首抑心于此，涤肠胃之荤血，味众人之所不味者，宁有几人？"[1]

在李退溪看来，朝鲜王朝中期虽为治世，"然南北有衅（即南倭北胡之乱），生民困猝，府库空虚，将至于国非其国。猝有事变，则不无土崩瓦解之势。"面对治世背后所隐藏的社会矛盾与危机，萌发出他的忧患意识，是一种必然的历史现象。《退溪先生年谱》卷三云："其爱君忧国之心，未尝一日而忘于怀。每闻朝廷一政事有失，则忧形于色；一举措之得，则喜见于言"。李退溪一生虽有出世做官和归野退隐两种不同的处世取向，但是他的"爱君忧民之心"却始终如一，从未泯灭。"不觉吾心两用难，情悬北阙与南山"[2]。这正是他的忧患意识的写照。他出世做官时，总是情系民瘼，以民之忧乐为己之忧乐。如戊辰年（1568），正值李退溪任经筵侍讲官，他面对灾荒饥饿，对民间疾苦，深表忧虑。他说："长夏积潦，地方伤痍，两麦全无。水灾所被，荡覆无余。田种杂谷，种种皆荒。民食顿绝，闾閻嗷嗷。"及至秋天，"风灾、旱灾、飞蝗蔽天，蟊贼盈时。或朽而不秀，或穗而不实，则稻谷亦无望于人民口腹矣。""百谷不登，民何以充饥？木花扫无，民何以蔽体？"再加上"守令之狼贪，奸吏之蠹害，豪右之凌暴"，黎民百姓只能"弃父母之恩，绝妻子之爱"，"思破家流散，结包荷担而立四方"。"强壮聚而为盗，老弱则转死于沟壑。哀我邦本，宁不动摇"[3]。他的忧患之情，溢于言表。甲寅年（1554），李退溪拜刑仪，移兵仪。闻八道俱告旱灾，"赤地无物，门族举将流离颠踣，每一念至，不胜吁天之痛"；又闻"倭寡多端，难保鲸波之不腾"，传闻北方胡

[1] 李退溪：《李子粹语》卷一。
[2] 李退溪：《退溪先生诗内集》卷四，《十八日风雨感怀》。
[3] 李退溪：《退溪全书》卷七，《戊辰经筵启札》。

人“秋冬必大举入寇”。在这种外敌入侵的严峻形势下，“无兵无粮，虽有善筹者，岂不寒心哉?”[1]李退溪从中年以后虽六次辞官，乞求退隐，均未能如愿。即使在晚年退隐家居之后，“忧世思君北望心亦从未忘于怀”[2]。《退溪先生言行录》卷三云：“虽退闲年久，忧国之念，老而益笃。往往与学者言及国事，辄嘘唏感愤。”如甲寅年（1566），他面对“八道饥荒，二边有寡”，深忧“有西征之举”。他在《答郑子中》信中，写道：“先举讨罪之兵，虽曰名正言顺，隙一起，兵连祸结，奈何后段何，此又莫大之忧!”他在《答李公干》信中，虽身隐居山野，面对严酷的旱灾，以无限忧虑的心情写道：“此间旱灾方酷，人将靡子，而月初旬得雨，焦谷多苏，人始有生生之望。然水田全弃者过半，其他列巴赤地无物，人只嗷嗷待死，势必群盗大起，不知国家将何以救之？思之至此，夜不能寐，苦事苦事，奈何奈何?”[3]《退溪先生言行录》卷五还有一段李退溪与李德弘的对话：“己巳之归，语德弘曰：‘近日爻象甚可忧虑。’德弘曰：‘先生既在山林，何惧之有?’曰：‘如愚一身不足恤，而其如士林之鯱卼（遇难），邦国之殄瘁（危险、衰颓）何?’”这段对话，说明李退溪晚年虽然隐居林泉，但是忧国爱民之念，老而益笃，令人称颂。

李退溪的经世思想，除了上述的“君子儒”的人格追求和强烈的忧患意识外，还有一个如何经世的问题。在如何经世上，又有两层涵义：一是“治体”或“治道”，二是“治方”或“治法”。所谓“治体”，是指经世的指导思想和基本原则。如“尊王道贱霸道，尚正学排异端，治道必本于修身”[4]；“重继统以全仁孝”、“敦圣学

---

〔1〕李退溪：《退溪先生文集内集·答吴仁远》。

〔2〕在《退溪先生挽录》中，学者称赞他说：“归田一念江河决，忧国深怀日月悬”；“养道临泉日月间，有时忧国鬓毛斑”。朴淳在《退溪行略》中亦说：“爱君忧国，出于至诚，虽退处田野，心未尝不在朝廷。常以辅养君德、镇定士林为先务。”（《李子粹语》卷三）

〔3〕李退溪：《退溪先生文集内集·书》。

〔4〕同上书，《答柳仁仲论赵静庵行状·别纸》。

以立治本"、"明道术以正人心"等，皆属于"治体"的范围。在治体上，他既排斥佛老"异端"的治国之术，又排斥以韩非为代表的法家的霸道政治，独尊以孔孟为代表的"圣王之道"。在他看来，明于"圣王之道"，则国家长治久安，若违其道，"则其祸滔天，莫之救也。"他说："若不明先王之道术，定一代之趋向，以表率而导迪之，亦何能使一国之人回积惑而舍多歧，一变而从我于在中至正之教乎?"[1]所谓"治法"，即在"圣王之道"指导下，提出的各种具体的经世济民的方法。李退溪针对当时朝鲜王朝存在的各种社会弊端，也提出了一些具体的改革意见。概括起来，主要有四方面内容：

1. 在政治上，李退溪除了提倡"格君心"、"成君隐"外，还着重批评了人君"独智驭世"的专制主义。

在他看来，"人君势位高亢，若不知进极必退，存必有亡，得必有丧之理"，就可能有"危亡之患"。他针对"议论处事之间，不无压倒臣僚，独智驭世之断"的"君德之大病"，指出：人君"亢满，则志气骄溢，慢贤自圣，独智驭世，不肯与臣下同心同德，诚意交孚，以共成治理"[2]。人君只有"以贬抑降屈，谦恭自虚为道"，才能"求贤纳谏，正人进用，救过纠违，引君当道"，避免"奸妄逢迎，驯致败亡之祸"。他以唐朝为例，指出："以唐玄宗观之，则开元时，如姚崇、宋璟群贤满朝，以致太平，而玄宗多欲，又贪女色，君子则谏之；而李林甫、杨国忠辈专事逢迎，于是君子逐而小人用，终至天宝之乱。"提醒朝鲜王朝国君应以此为借鉴，力戒"唯命是从"，提倡"从谏如流"，"此宗社生民之福也"[3]。鉴于"治世之患，每生于逸欲"的道理，李退溪还肯定了"忧治世而危明主"的论断。他说："古人云：'忧治世而危明主'，盖明主有绝人之资，治世无可忧之防。有绝人之资，则以独智驭世，而有

[1] 李退溪：《退溪先生文集内集·戊辰六条疏》。

[2] 同上书，《乾卦上九讲义》。

[3] 李退溪：《退溪全书》第四册，《告君陈戒》。

轻乎群下之意；无可忧之防，则人主必生骄侈之心，此诚可虑也”[1]。人君只有“居安虑危”，才能防止“仓卒之变”。他真切地告诫国君：“夫太平极则必有生乱之渐。若谓今日无干戈之乱，小放其心，或有高亢之意，或有偏私之狃，则如挽舟逆水，而一放手也，舟忽下流，遇风波而颠覆于顷刻，岂非大可惧哉!”[2]李退溪通过盛世而看出其背后的危机，充分反映了他的超群智慧，闪耀着辩证法的思想光辉。在吏治上，他不赞成猛于虎的苛政，认为“苛刻特甚，期于剥尽”，是不得人心的。他说：“下户不得不征，然莫太峻责，容令措备而纳。其不能措备者，且待明年，乃是真不扰民。盖极凶自有宽征之理，敲朴难加饿莩之民故也”[3]。他在任丹阳、丰基郡守时，“诚信恳恻，政事清简，吏民皆便之。”力行“吏治一以简静不扰为尚。其收赋于民也，虽甚轻约，而若民所当为者，则亦无所增减，不为违道干誉之事，故居郡无赫赫之声”[4]。此外，他还针对乡村存在的不良社会风气，大力制定与推广“乡约”，借以纠正民俗之弊和稳定乡村社会秩序。

2. 在经济上，李退溪十分重视黎民追求财富的要求。

他指出“民之所依者，莫切于财；利之所欲者，莫大于财”[5]。为此目的，他大力提倡“农本”思想，指出“王道之大，本于农桑。四维（指礼义廉耻）主张，由于衣食。黎民不饥不寒，而后可以迪彝政，崇礼义，而治道成矣”[6]。在这里，包含有历史唯物论的天才思想萌芽，极为宝贵。在赋税上，他提倡“酌中而行之”，反对征税过苛。他说：“国谷（田租赋税）固不可不催纳，其谷也不可不择，然若严督太过，择太若，则如此凶年，民不堪苦，必生大怨，须量宜酌中而行之”[7]。“国谷虽不可不征，毋以必取

[1] 李退溪：《退溪全书》第四册。
[2] 李退溪：《堂后日记》。
[3] 李退溪：《答郑子中》。
[4] 李退溪：《李子粹语》卷三。
[5] 李退溪：《退溪先生文集内集·答赵起伯〈大学〉问目》。
[6] 同上书，《教黄海道观察使兼兵马水军节度使权应廷书》。
[7] 同上书，《答子寓》。

盈（国家仓库充盈）而加忍人之政，乃为善也”[1]。为了不过苛地向民众征纳赋税，必须大力提倡“崇节约、禁奢侈，以裕公私之财力”[2]。只有这样，才能保证国家府库充盈，一旦遇到突然事变，“不至狼狈也”[3]。面对朝鲜连年灾荒，他认为只有“常时经费撙（节制、节约）蓄储”，才能保证“有不虞之灾，而无窘急之患矣”[4]。

3.在国防上，李退溪面对“南倭北胡”的严峻形势，认为“国之大事，固在兵戎”，极力主张增强国防势力。但是应以恤民为念，注意爱惜民力。

他认为当今国家军额多缺，“搜兵补阙，在所当急”，“但自去年以来，国恤山陵，钜役连仍，民生困弊之余，八天使相踵，举国骚动。”加上连年灾荒，“饥寒切身，民无所顾及，皆思破家流散，结包荷担而立。”在这种一触即发的危急之时，“愚以为不如及今姑停兵籍，以待年登民息而为之，于义而得，于事为便”[5]。对于倭寇的入侵，李退溪主张以武力抵抗之，是一位爱国主义者。但是一旦倭寇被打败，“恤威报德，革心改过”之后，就应“许倭人乞和”，切不可“专意于一面之备御”，以避免“南北二虏一时俱发，则撑东而西掀，卫腹而背溃”的被动局面。在他看来，“大抵国家之于倭人，许其和可矣，而防备不可以弛也；以礼接之可矣，而推借不可以太过也；以粮弊縻其情无使失望可矣，而不可因无厌之求赠赂之太滥也”[6]。他依照儒家的“中庸”思想来认识和处理倭寇的问题，这较之“专意于一面之备御”的片面性做法，自然要全面得多，高明得多！

4.在用人上，李退溪主张贤人政治。

他认为“古之圣帝明王，莫不以尊贤任士为急务”，“贤者在位，能者在职，莫不备忠效力以济治于上。其不才者，许其屏处于

[1][3] 李退溪：《李子粹语》卷三。
[2] 李退溪：《退溪先生文集内集·戊辰六条疏》。
[4] 李退溪：《退溪先生年谱》卷一。
[5] 李退溪：《退溪先生文集内集·戊辰经筵启札》。
[6] 李退溪：《退溪先生文集·甲辰乞勿绝倭使疏》。

野，得以安其分食其力，亦守其礼义廉耻以象治于下，此隆古之时所以贤愚所得，礼让兴行，而治道成也"[1]。任用贤人，必须"量才而授任"即"大以任大，小以任小"，如果"大小俱不合者，则退之"[2]。辨识贤人，决不能偏听于少数大臣，除了"咨于左右，谋于诸大夫国人"外，还必须"下察"、"历试，然后乃可"[3]。以"下察"、"历试"的实学观点，选拔贤人，这无疑是一种值得称赞的唯物主义精神。他还针对当时教育和科举制度的弊端，极力推行书院之教。他说："见今之国学固为贤士之所关，若夫郡县之学则徒设文具，教方大坏，士反以游于乡校为耻，其敝之极，无道以救之，可为寒心。惟有书院之教盛兴于今日，则庶可以救学政之缺，学者有所依归，士风从而丕变，习俗日美而王化可成，其于圣治非小补也"[4]。正因为他认为书院是"尊贤养士乐育人才之地"，所以，在全国各地大力支持与兴办书院，这在朝鲜教育史上是一件具有重要意义的举措。

由于经世价值取向的不同，经世之学可分为内圣型与外王型两类。李退溪虽在政治、经济、国防和用人等方面提出过一些有价值的改革意见，但是他一生始终坚持由内圣而外王的内圣型的经世之道。他以"敦圣学"、"格君心"、"成君德"为己任，"以学问成德为治之大本"。认为"国家治乱在于君德"，如果"出治之成"的君德不正，"则政体无依而立，教化无由而行"[5]。在他看来，《大学》论治，"不过存心出治之本"，即"由诚意正心修身而后推之于家国，而达之于天下。其教之有序而学之务实如此"[6]。按照《大学》的这一治国模式，他指出："古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。

[1][2] 李退溪：《退溪先生文集内集·戊午辞职疏》。
[3] 同上书，《戊辰辞职疏》。
[4] 同上书，《上沈方伯》。
[5] 同上书，《静庵赵先生行状》。
[6] 李退溪：《退陶先生自省录》卷一，《答黄仲举》。

致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本"[1]。如果不"以修身为本"而只追求礼乐刑政，这是一种本与末、体与用、纲与目的倒置现象，"其本乱而末治者，否矣。"只有在"本原之地务尽其道"，才能保证国家长治久安。他认为，从实学角度，无论是修身之本还是文物典章之末，都有"虚实之异归"。只有做到"本末皆实"，才能成就"唐虞之治"。"得其道而君德成，则本末皆实，则为唐虞之治。失其道而君德非，则本末皆虚，而有叔季之祸"[2]。相反地，"只举文具而缓于修德，则皆归于空虚，而无以感动上天矣"[3]。可见，治国的本末之辩，实际上也是虚实之辩。

在人生态度和作风上，李退溪认为"务名而不务实"是最为可耻的事。他说："夫士之所耻，莫甚于聘虚名而取实利；国之所患，莫大于眩虚誉而误用人"[4]。他认为"以虚名取高爵，处江湖系朝籍，最为平生之患"。坚持"平生无书不读，而不杂以浮华虚诞之文；无理不穷，而必归于道德仁义之实"[5]。他所以耻于虚名而坚持务实，因为在他看来，从个人修养而言，"人有饰智、矫情、掠虚造伪以得名者"，必"陷于祸败"[6]，于己有害。从治国济民而言，他以历史为鉴指出："晋宋之间，士尚清虚而乱天下；李唐之时，士尚文词而弊天下。"浮华虚诞之风于国亦不利。所以，他把无实盗名之徒，斥之为"穿窬"（盗贼）。这种"戒虚而务实"的人生态度和作风，是李退溪实学思想的重要组成部分，也是他留给后世的一份宝贵的精神财富。

---

〔1〕李退溪：《退溪先生文集内集·大学经》。
〔2〕同上书，《戊辰六条疏》。
〔3〕李退溪：《李子粹语》卷三。
〔4〕李退溪：《退溪先生文集内集·乞致仕归田札子》。
〔5〕柳成龙：《退溪先生年谱》下。
〔6〕李退溪：《退陶先生自省录》卷一，《答卢伊斋守慎》。

第三章　南冥性理学体系中的实学思想

一、生平及著作

南冥，姓曹，名植，字楗仲，生于 1501 年（明弘治十四年，燕山君七年），卒于 1572 年（明隆庆六年，宣宗五年），终年 72 岁。

他与李退溪同年生而后卒 14 个月，同为 16 世纪朝鲜王朝的性理学宗师。

南冥生于昌之著姓，先祖为高丽朝刑部员外郎曹瑞，其后代有伟人，其父官至承文院判校。南冥幼时天资聪慧，豪勇不羁，喜为古文，尤好左、柳传文，以文章自负。学古文者争相传诵，以为范式。其父每勉以举子业，南冥自雄其才，谓“科第可俯取”。

但是，南冥 25 岁时，当他读《性理大全》至许鲁斋之言曰：“志伊尹之志，学颜子之学，出则有为，处则有守，丈夫当如此”时，他在人生选择上发生了根本转变。“始悟从前所趣之非”，毅然抛弃科举之途，“自是笃志实学，坚苦刻厉，终日端坐，夜以达朝”，专求经传，旁通百家，而自成一家之学。

南冥智明识高，颇识进退之机。他认识到当时“世衰道丧”、“贤路崎岖”，故绝意不就试不求仕，萧然退居山野，潜修静养，磨砺精神。初授室于舍海，晚年得头流之德山，授徒讲学。

中朝特除献陵叅奉，不就。明朝再除典性宗簿主簿，乙卯岁

(1555) 又迁丹城县监，皆不就。上书“正君心”，认为“君心正”则“万善俱在，百化由出，举而措之，国可使均也，民可使和也，危可使安也”。丙寅 (1566) 岁，朝廷以遗逸召先生除尚瑞院判官，拜命引对思政殿，即还山。丁卯 (1567) 岁，宣祖即位，多次召先生，而南冥以老病为由辞之。己巳 (1569) 冬，以宗亲府典签召之，再辞。庚午岁再召又辞，朝廷虚位以待者逾年，竟不至。辛未 (1571) 夏，朝廷命人宣赐米菽若干斛，以周其乏，南冥上书陈谢，是岁腊月南冥寝疾。朝廷于壬申 (1572) 正月遣中使问疾，未至，南冥已仙逝。

南冥一生以弘扬圣贤之学为己任。他的著作被后人编辑为《南冥集》[1]。其中《学记类编》(上下) 为他的性理学代表作。其中《答退溪书》、《与吴御史书》、《与吴子强书》、《与成大谷书》、《答仁伯书》、《乙卯辞职疏》、《戊辰封书》等，皆为南冥的实学代表作。

南冥虽然与李退溪“并生一世，倡明道学”，但是由于他的治学路径和对现实社会的认识不同，更多“务为践履之学”，注重经世人生价值取向，具有鲜明的实学品格。门人金宇颙在其《行状》中曾明确指出，南冥未读《性理大全》之前，“以功名文章自期”；研读它之后，便断弃“科举之业”而转向“笃志实学”。门人崔永庆把南冥之学概括为“明正务实之学”[2]。郑逑亦认为南冥之学的最大特点是“穷行践履之工甚笃”[3]。南冥的实学思想主要是由实体论、实修论和经世论三部分组成。实体论是实修论的理论基础，实修论是经世论的前提与出发点，经世论又是实修论的最终目的，三者构成了一个互相依存的思想体系。

---

〔1〕曹植:《南冥集》，汉城，亚细亚文化社，1982。

〔2〕曹植:《南冥先生文集》卷五。

〔3〕同上书，卷七。

二、“诚字在道则为实有之理，在人则为实然之心”

在本体论上，南冥和程朱学派一样，都把作为宇宙本体的“理”看作“实有之理”。他援引朱熹弟子陈淳的话，指出：“天道流行，无一毫之妄而皆真实，道理为之主宰”[1]。他认为，程朱理学与佛教虽然都讲“理”，但是，“吾儒万理皆实，释氏万理皆空”，二者是有根本分歧的。他虽承认“理”作为宇宙万物本体有其“虚无”的一面，但是南冥要在“虚”中求出“实”、“无”中求出“有”。在他看来，“理”既不是纯“虚”（无），亦不是纯“实”（有），而是“该虚实”、“贯有无”的实体。自其真实无妄而言，则理是实理；自其无声无臭而言，则理是虚理。所以，“言有无则多有字，言无无则多无字”[2]。“理”是“虚”与“实”、“无”与“有”的有机统一。这一观点，同朱熹说的“天下之理，至虚之中有至实者存，至无之中有至有者存”[3]，完全是一个意思。

南冥和朱熹一样，在诠释周敦颐的“无极而太极”的理学命题时，对“理”的二重性作出了新的说明。他说：“无极而太极，正谓无此形状而有此理耳。”“无极而太极”即是“形而上言无极，形而下言太极”，是由“形而上”（“无此形状”）和“形而下”（“有此理”）两个因素所构成。他对“无极而太极”这一命题的解释，完全是从“虚”与“实”、“无”与“有”相统一的角度立论的。

南冥把“理”说成“实有之理”，主要是依据“体用一源”、“显微无间”这一理学思维模式加以论证的。朱熹指出：“‘体用一源’，体虽无迹，中已有用。‘显微无间’者，显中便有微。”即天地万物未生之前，理虽无形迹，但本体中已具天地万物之理，这叫“体中有用”；天地万物产生之后，此理即存在于气和天地万物之

〔1〕〔2〕　曹植：《南冥先生文集》卷三，《学记类编》上。

〔3〕朱熹：《朱熹语类》卷十三。

中，这叫“显中有微”。从“体用一源”角度看，在理气关系上，南冥虽承认“理在先气在后”，“理无际而气有限，理一本而气万殊”，理是先于天地万物、凌驾于气之上的“虚理”，但是，“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地”，“未有天地万物，先有此理才有气”。正因为在“冲漠无朕”的本体中含有天地万物的“实理”，所以它才有可能生发出气和天地万物，犹如实有种子下在泥土中才能生出禾苗一样。南冥援引程颐的话，指出：“冲漠无朕，万象森然已具。……如百尺木，自根本至枝叶，皆是一贯。”因此，决不能把“冲漠无朕”的本体看成是绝对的“虚无”，而是“无”中有“有”，“虚”中有“实”。从“显微无间”的角度看，气和天地万物产生之后，“理非别为一物，即存乎是气之中”。如果理不寓于气和万物之中，理便无“安顿处”。从理寓于气，理存于天地万物之实处而言，说明“理”是实的并非是虚的。

从本体论看，理“冲漠无朕”，故“理为太极”。南冥认为太极是“虚”与“实”相统一的实体。他援引朱熹的话，指出“太极只是一个理”，“象数未形，而其理已具；形气已具，而其理无朕之目”。若从太极本体而言，“太极在阴阳之先”，“万物统体一太极”。在未有天地万物和阴阳之气前，只有无形无象的太极存在，此太极即是虚理；若从阴阳相合的万物而言，则“太极在阴阳之中”，“万物各具一太极”，太极与万物“未尝相离”，太极并不是离开阴阳与万物而存在的悬空之理，而是寓于气与万物之中的实有之理。

在南冥看来，“道则理也”，“道”与“理”属于同一层次的哲学概念。在道与器（物与气）关系上，南冥也是从“虚”与“实”相统一的角度来阐释“道”的内涵。他从“道者，兼体用”这一原则出发，认为“形谓动而可见之时。自此以上无体，故以道名；自此以下有体，故以器名”。这是按照“体用一源”的思维程式来解说道器关系的。从道与器相分的角度看，“道”是外于形器气而孤立存在的悬空之物，是虚理；从道与器“不相离”的角度看，犹风之有动，水之有流一样，“道不能无物而自道，物不能无道而自物”，道是体，物是用，二者是不能相分离的，说明道是实理，而

非虚理。

综上所述，南冥所谓“实有之理”，含有两层意义：一是从“体用一源”看，他把“理”（道、太极）看成是阴阳五行之气和天地万物赖以产生的“根实处”，而阴阳五行之气和天地万物只是由“理”这一根实处生发出来的东西。正因为“自根本至枝叶皆是一贯”之道，理是生发气和万物的“根实处”，所以才能生发出宇宙万物。阴阳与万物只能从“实理”中滋生，而不可能由“无”生出“有”、由“虚”生出“实”。这是从宇宙生成论来说明实理的。二是从“显微无间”看，当阴阳五行与天地万物派出之后，气与万物是有形有象的形而下者（显），而理则是无形无象的形而上者（微）。形而上之虚理并不是凌驾于气与万物之上，而是寓于阴阳五行之气和天地万物之中，二者是“不可间断”的。形而上之虚理是以形而下实物为其安顿之实处。这是从宇宙本体论来说明实理的。

南冥从“实有之理”观点出发，集中地批评了以老庄为代表的道家的虚无之论。在本体论上，老庄认为宇宙本体是虚无而非实有。老子说：“天下万物生于有，有生于无（道）”[1]。南冥和道家虽然都“以无解道”，但是老庄只讲“无”而不讲“无而有”。南冥立足于道是“无而有”的观点，指出“老氏言‘虚能生气’，非也”。在他看来，只有从这种“无而有”、“虚而实”的实体中才能生出气和物，纯虚之理是生不出气和物的。所以，“虚能生气”的观点是错误的。

南冥依据“实有之理”的思想，对张载的“太虚说”也提出了批评。张载立足于他的气本论，把“太虚”看成是气的一种无形、清虚的状态，认为“太虚无形，气之本体”，“太虚为清，清则无碍，无碍故神”[2]。太虚是人与万物的本体。程颐则立足于他的理本论，认为世界“莫大于太虚”，有形之物皆有大小之分，而只有太虚无大小可言。程颐认为，有形总是气，无形只是理。当有人问

---

〔1〕《老子》第四十章。

〔2〕张载：《正蒙·太和篇》。

到何谓“太虚”时，程颐回答说：“亦无太虚，遂指虚曰：皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者”[1]。南冥在《学记类编》中完全以赞同的口气引证了程氏的这一观点，并以它为思想武器对张载的太虚说批评道：“太虚字，落在一边，横渠主太虚说，气之聚散于太虚，犹冰凝释于水。”在这里，南冥和程颐一样，虽承认张载把太虚视为“无形”是对的，但张载否认太虚之中含有“实有之理”则是错的，犯了“落在一边”的片面性错误。这和李退溪批评张载的“清虚一大”之说是“这一边有，那一边无”[2]的说法，都是一种分裂“无形”与“实有”相统一的形而上学观点。

南冥的实体论思想，如果本体上表现为“实有之理”的话，那么在心性论上则表现为“实然之心”的思想。他发挥朱熹的思想，大力提倡统性情、兼理气的“实然之心”的观点。

南冥言性，本于程朱之说，认为“性即理也”。“天授人则为命，人授予天则为性，道则性命之理。”源于天命的人性为什么是实性呢？南冥从两方面加以说明：(1)从性的内涵看，性并不是空的，而是实有之理。他说：“仁义礼智，人性之纲。”“仁义礼智，备具一心，谓之性。”“一性秉于天而万善皆具，仁义礼智分统万善而合为一性。”禀于天的人性是含有仁义礼智的伦理实体，这同佛教的“以性为空”的观点是根本对立的。(2)从性的来源看，南冥把性分成天命之性和气质之性。天命之性源于天理，气质之性源于气禀。天命之性不杂乎气质，先于人生以前，故为“虚灵”之体，它是先于气而存在的“虚性”，但是在人生以后，天命之性又寓于气质之中，“才谓之性，便是人生以后此理已堕在形气之中”；“天命之性，若无气质，却无安顿处。如水非有物盛之无归著处”；“言光必有镜，必有水，光便是性，镜、水便是气质，若无镜与水，则光亦散矣。”从天命之性寓于气质而言，天命之性并不是外于气而别有一性，性又是“实性”。

---

[1] 程颐：《河南程氏遗书》卷三。

[2] 李退溪：《宋季元明理学通录》卷五。

南冥认为朱熹提出的“心统性情”之说“极好”，是一条“颠扑不破”的真理。他认为心有性体情用之分，心“有指体而言者，寂然不动，性是也；有指用而言者，感而遂通天下之故，情是也”。所谓心之体，是指心未动（未发）之前而天命的仁义礼智，这是万善之性；所谓心之用，是指心由内向外推，与外物相接后而发出（已动）的喜怒哀乐爱恶欲七情。在这里，“心统性情”之说亦有虚实之分。南冥指出：“心如谷种，所以生处是性，生出许多枝叶是情。心情皆有形影底物事，独性无形影。”“虚灵自是心之本体，非我所能虚也。耳目之视听即其心也，岂有形象？然耳目犹有形象，心何尝有物？”从性为“虚灵”、“性无形影”而言，心是“虚心”，但是虚灵之心一旦落实于“事物之间”，它是一个“具万理、应万事”的实有之物。由性出于情，如谷种生出禾谷一样，心有实心才能生出实情，而实情又是“有形影的物事”。从实性生发出“有形影”的实情而言，心又是“实心”。“心统性情”这一命题，既含有“虚”的成分，又含有“实”的成分，是“虚”与“实”的有机统一体。

三、“为学之实，固在践履”

南冥从他的实体论出发，在人格塑造和道德修养上，大力提倡“为学之实，固在践履”的实修论，这是他的实学思想中最具特色、最为闪光的地方。

南冥与退溪虽同为朝鲜的性理学宗师，但他在治学路径上则更重视“反躬实践”，而不喜空谈性理之学。门人金宇颙在其《行状》中指出：“其为学也，略去枝叶，要以得之于心为贵，致用实践为急，而不喜为讲论辨析之言，盖以为徒事空言而无益于躬行也。”河谦镇在《东儒学案·德山学案》中，进一步将南冥与退溪加以比较，指出：“退溪精研力索天人性命之理，无有余蕴；南冥反躬实践、敬义夹持之功，自有成法。”南冥针对当时性理学家空谈性理、

言行不一的弊病，他从理论层面走向实践层面，努力把“空言心性”引向“力行哲学”。这是南冥对朝鲜实学的最大理论贡献之一。

南冥赞成朱熹的看法，认为“天理人欲，此胜则彼退”，“彼进得一步则此退一步”。二者是不相容的。所以，道德修养的根本问题“是教人明天理、灭人欲”。如何“明天理、灭人欲”呢？是“即物（事）求理”还是“悬空穷理”？这是实学与虚学在修身上的根本分歧。南冥主张“即物而穷理”是“明明德第一工夫”。认为“为学工夫不在日用之外。检身则动静语默，居家则事亲事长，穷理则读书讲义”。分别说来，“即物求理”的形式主要有三：（1）在人伦上求理。南冥赞成程朱的说法，主张明道应“于五伦上求”。认为“学者实下工夫，须是日日为之，就事亲从兄接物处事理会”[1]。如果“不去人伦上寻讨”，而在悬空处去求，则“吾学道亦惑矣”。（2）读书讲论。南冥继承程朱的观点，肯定穷理只在“日用间读书应事处”求之，亦即程朱说的“穷理或读书讲明义礼，应事接物求其当否”。这和陆象山所说的“为学只务存心，不必读书穷理”的空疏之论形成了鲜明对比。（3）随事致察。在南冥看来，“穷理莫如随事致察，以求其当然之则。”如“遇富贵就富贵上做工夫，遇贫贱就贫贱上做工夫”。离开人伦和社会实践去求理，只能陷入“虚无之境”。在这里南冥明确地肯定了“即物（事）求理”即是实学，“离物（事）穷理”即是虚学，从而在修身上划清了他与佛教的思想界限。

在南冥看来，即物穷理并不是一蹴而成，而是一个由下学而上达的不断积累过程。学者只有坚守下学上达途径，才是为学之要。“下学上达”之语[2]，意谓只有通过下学人事才能上达于天理，舍下学之事而不可能获取天理。正如朱熹所说：“下学者，事也；上达者，理也。理只在事中，若真能尽得下学之事，则上达之理便在

〔1〕曹植：《南冥先生文集》卷四，《学记类编》下。

〔2〕《论语·宪问篇》。

此"[1]。南冥肯定"下学人事，上达天理"是"进学之序"，指出："舍人事而谈天理，乃口上之理也；不反诸己而多闲识，乃耳底之学也。休说天花乱落，万无修身之理也"[2]。南冥在《学记类编》中，为了论证"下学上达"的道理，不厌其烦地引证程朱的话。如程颐云："人要明理，若只一物上明之，亦未济事；须是集众理，然后脱然自有悟处。""义理积得多，然后贯通了，自然见效。不是今日理会得一件用。譬如富人积财，积得多了，自无不如意。"朱熹亦云："学如登塔，逐一层登将去上面一层，虽不问人，亦自见得；若不去踏实过，却悬空妄想。"上述所引程朱之语，实际上也就是南冥本人所赞同的为学之道。

根据"下学上达"的为学之道，南冥批评了佛教的"专务上达而无下学"的悬空之论。指出："佛氏之学，一务上达而无下学，本末间断。"也就是说"佛氏敬以直内则有之，义以方外则未之有也"。从这些批评中，说明佛教虽然在口头上有时也讲"上下一贯"，但在实际上却是将"下学"（义以方外）与"上达"（敬以直内）分作两截，即"专务上达而无下学"，从而把上达之"本"与下学之"末"分割开来，犯了片面性错误，陷于"悬空妄想"之中。这是佛教的失误之处，应引以为戒。

陆象山以心学曲解孔子的"以一贯之"思想，大力鼓吹顿悟之说，认为修身养心既不需要社会实践，也不需要书本知识，只要"切己自反"，悟得本心，即可"知理"。南冥"每病陆象山之学以径约为主"，"以陆氏之不事讲学为非"。他按照儒家的"齐上下"，"合本末"的原则，对陆氏批评说："天下之物，无一物不具天理。下学之序，始于格物，以致其知；不离乎日用事务之间，别其是非，审其可否，由是精义入神，以致其用；曲折纤悉，各有次序，而一以贯通，无分段，无时节，无方所，以为精也而不离乎粗，以为末而不离乎本"。所以，"圣人教人多说下学事，少说上达事。但

〔1〕朱熹：《朱子语类》卷四十四。
〔2〕曹植：《南冥先生文集》卷二，《戊辰封事》。

只理事下学又局促了，须事事理会过，将来也要知个贯通处。”“譬如耕田耕下种子，便去耘锄、灌溉，然后到那熟处。而今只想象那熟处，却不曾下得种子，如何会熟？如一以贯之，是圣人论到极处了，而今只去想象那‘一’，不去理会那‘贯’，譬如讨一条线索在此，都无线可穿。”在上述引文中，南冥对孔子的“一以贯之”思想作了辩证说明，认为修身之道“始于格物”，下学就在“日用事物之间”，正如耕田先把种子下在土里，再去耕耘、灌溉，才可能有丰收的季节。离开“下学”而空谈“上达”，如同未曾下得种子，亦未耕耘、灌溉，只想象那丰熟处，不在“贯”基础上去讨得“一”，这只能是一种空想。同时，他还认为“下学”虽是“上达”的前提和基础，但如果“只理会下学又局促了”，还必须在“事事理会”的基础上，进一步上升到“贯通处”，即由“贯”上升到“一”。“下学”是末是粗，“上达”是本是精，本与末、精与粗是不可分离的，是“一以贯通”的。南冥基于对“一以贯之”的理解，他认为“今人说道，爱从高妙处，便入禅去。”指出陆象山的错误如同佛教一样，亦是“专务上达而无下学”，离“贯”求“一”，把“本”与“末”分离开来，陷入了“悬空妄想”的境地，滑向了形而上学。在同佛教和陆象山的辩论中，坚持由下学而上达的实学思想，反对“忽下而超高”的虚无之论，这也是实学与虚学的一场辩论。

南冥在批评佛教和陆象山的“专务上达而无下学”的空悟之论的同时，更注意对“舍人事而谈天理”的“世之学者”的批评。当时朝鲜的某些性理学者由于深受佛教思想的影响，多把自己的治学重点放在探索性理上，而无心于“下学”工夫，把性理学变成“口耳之学”。南冥深恶这种空谈性理之风，指出：“性与天道，孔门所罕言”，甚至连程朱也不敢“轻说”。但是，这些“世之学者”，“手不知洒扫之节，而口谈天上之理矣。待其行则反不如无知之人”，而他们却“俨然冒后居贤者之位，以作虚伪之首”[1]。这些言行不

〔1〕曹植：《南冥先生文集》卷二，《与吴御史书》。

一的虚伪之徒，“浑世皆然已急于惑世诬民，虽有大贤已不可救矣”。他们“专主上达不究下学，以成难救之习，曾与之往复辩难而不肯回头”[1]。成大谷在为南冥撰写的《墓碣铭》中指出，南冥曾多次批评“今之学者，舍切近，求高远”，认为“为学初不出事亲敬兄悌长慈幼之间，如或不勉于此，而遽欲穷探性命之奥，是不于人事上求天理，终无实得于心，宜深戒之”。许穆在其《神道碑铭》中，也指出南冥指责“今之学者，高谈性理，无实得于心，如游通都大市，见珍宝奇玩，空谈高价，不如沽得一尾鱼。圣人之旨，前儒既尽言之，学者不患不知，患不行”[2]。从上述引文中，可以看出南冥对“今之学者”的批评主要有三点：(1) 在学统上，这些“世之学者”违背圣门“罕言性与天道”的教导，而趋于佛教的“专务上达不究下学”的空疏之论；(2) 在理论上，他们违背圣学的“于人事上求天理”的实学观点，不勉于人伦中求天理，而陷入“舍切近，趋高远”的悬空妄想之中，而成为言行不一的虚伪之徒；(3) 在实践上，这些虚伪之徒，冒居贤者之位，言行不一，“惑世诬民”，有害于安邦治民。正因为如此，他才不厌其烦地揭露这种空谈性理的弊病，甚至连他尊敬的李退溪及其门人也不放过。16 世纪朝鲜王朝在哲学上有一场所谓“四七性情之辩”。奇大升以“理气兼发论”批评李退溪的“理气互发论”，往复辩难，长达 8 年之久。这是离开道德实践而专门讨论理气与性情关系的纯理论问题。南冥对这场“专务上达不究下学”的空谈之风，甚为不满。他在《与退溪书》中，指出：“近见学者手不知洒扫之节而口谈天理，计欲盗名而用以欺人，反为人所中伤，害及他人。”[3]

南冥依据“下学上达”的“进学之序”，在读书方法上，主张先治《四书》(特别是《大学》)，后治《周易》。在他心目中，古代圣贤为学皆是如此，如“程子未尝以《太极图》、《易》传授门人，以未有能受之者也；孔子于《易》亦鲜及焉，以此耳”。朱熹“平

[1][3] 曹植:《南冥先生文集》卷二，《与吴子强书》。

[2] 同上书，卷五。

生精力，尽在《大学》"，认为"《语》、《孟》既治，则六经可不治而明矣"[1]。但是，当时学者却违背这一进学之序，"不分门路，误升阶梯"。他们"不先读《小学》、《大学》、《近思》而做功，先读《周易启蒙》；不求之格致诚正之次序，而又必先言性命之理"[2]，完全颠倒了古代圣贤的读书程序。正因为当时学者违背圣贤之道，他们非但"不知道体"，亦"终不能覗觎其门户矣"[3]。因为在南冥看来，《四书》特别是《大学》一书，是"群经之统纲"，是"第一存养地"[4]。所以，学者"须精熟《四书》，真积力久，则可以知道之上达而穷《易》庶不难矣"[5]。即只有在精熟《四书》的基础上，才可把握"道"的真谛。力图把当时学者从空谈《周易》性理之学拉回到《四书》的实修之地，努力在《大学》上实下工夫，方可把自己修养成圣贤。

除了"即物穷理"和"下学上达"外，南冥的实修论，还包含有"主敬"的"进道之方"。他认为"敬者，圣学之成始成终者。自初学以至圣贤，皆以主敬为进道之方。学而欠主敬工夫，则其为学伪矣"[6]。他把"主敬工夫"（"持敬工夫"）看成"圣门第一义"，"以为学莫要于持敬，故用工于主一，惺惺不昧，收敛身心"，要求学者在主敬工夫上"彻头彻尾，不可顷刻间断"。

南冥提倡"主敬工夫"，既含有静功，也含有动功，是静功与动功的有机结合。他立足于"心兼动静"的思想，认为"主敬"工夫亦应"动静相须"，二者不可偏废。"要须动以见静之所存，静以涵动之所本，动静相须，体用不离，而后为无渗漏也。"他援引真德秀的话，指出："所谓主一者，静时要一，动时亦要一，动静皆有养。"不管是存养本心的静功还是省察事为的动功，都贯通一个"敬"字。收敛放心，需要"主一无适"之"敬"；读书做事也需要"主一无适"之"敬"。南冥并不反对"静坐"之法，肯定"须是静

---

[1][3][5][6] 曹植：《南冥先生文集》卷二，《示松坡子》。
[2] 同上书，卷五，《言行总录》。
[4] 同上书，卷二，《解关西问答》。

坐，方能收敛”。他把“静坐”看成道德修养的重要方法之一。但是，南冥却竭力批评佛教的“坐禅入定”的主静之说，力图把儒家的“静坐之法”与佛教的“主静之说”加以严格区别。他所以驳斥佛教的“主静之说”，主要理由有二：一是“偏”，即认为佛教只讲静功而否定动功，是一种偏颇之见。如前所述，他认为心有“未发”、“已发”之分。心“未发之前，敬以待养”，这叫静功；“既发之后，敬以审察”，这叫动功，切不可由片面强调“静坐存养”而否定省察事为的动功。他指出：“《中庸》教者，事先存养，学在其中；《大学》学者，事先省察，学者必当于动处用功。”虽承认“诚谨”、“恐惧”、“存养”等“以敬守心”的“静时工夫”，但他更强调“圣人多于动时用工”。如果废弃动功只言静功，正如程颐所批评的那样，“才说静便入于释氏之说，只用敬字则已虑静之为有偏矣”。二是“空”，即认为佛教“弃事物以求静”是一种空虚之弊。他援引朱熹的话，论证说：“孔子却都就用处教人做工夫，非弃事物以求静。既为人，自然用事君亲、交朋友、抚妻子、御僮仆，不成捐弃了。只闭门静坐，事物之来，且曰：‘俟吾存养’。又不可只茫茫随他事物中走，故曰：知止而后有定，定而后能静。事物之来，若不顺理而应，则虽块然不交于物以求静心，亦不能得静。动静如舟在水，潮头高船也高，潮头下船也下，如事来则动，事过则静。”可见，儒者的静动是“就用处教人做工夫”，这同佛教的“闭门静坐”即“弃事物以求静”是有原则区别的。

南冥认为“道”（理）存于外物即是“在物之理”，存于心性即是“在心之理”；从外物中求理即是外功，向心性中求理即是内功。南冥论“敬”，亦主“内外交相养之道”（或者叫“合内外之道”、“表里交正之功”）。什么是“内外交相养之道”呢？他援引朱熹的话，解释说：“人心常炯炯在此，则四体不待羁束而自入规矩；只为人心有散缓时，故应许多规矩来维持之，但常常提警教身入规矩内，则此心不放逸而炯然在矣。心既常惺惺，又以规矩绳捡之，此内外交相养之道也。”他还从“诚明合一”的角度，指出：“自其外者学之而得于内者，谓之明；自其内者得之而兼于外者，谓之诚。

诚与明一也。”他又从“穷理涵养并进”的角度，论证说：“穷理涵养，要当并进。盖非稍有所知，无以致涵养之功；非深有所存，无以尽义理之奥”。“涵养中自有穷理工夫，穷其所养之理也；穷理中自有涵养工夫，养其所穷之理也。两项都不相离。才见成两处便不得。”“心外无理，穷理即所以致知；理外无物，格物即所以穷理。言穷理则易流于恍惚，言格物则一归于真实。表也粗也，理之用也；里也精也，理之体也。”可见，南冥论“敬”，既重视“诚”“穷理”和“存养”（涵养）的内功，亦重视“明”、“格物”和“省察”的外功，把二者看成密不可分的精与粗、表与里、体与用的关系。他说：“其所以为穷理之也，则读书讲明义理，应事求其当否；其所以为修身之要，则非礼勿视听言动；存心于内而谨其独者，大德也；省察于外而力其行者，王道也。其所以为穷修存省之极功，则必以敬为主”[1]。如果像佛教那样，只是强调内功，而否定外功，这只能是一种“禅家之空寂”。

南冥发挥儒家的“躬行君子”的思想传统，“以为徒言无益于躬行”。在他看来，涵养道德的最终目的，是“力行其所已知”，把道德观念转化为道德行动，力求做一名知行合一的“君子之儒”。认为只有通过“力行”才能鉴别道德之知的虚与实、真与伪，力行是衡量真道学与假道学的标准。对于君子之儒，致知与力行之功，缺一不可。他说：“始之以致知，则天下之理洞然于吾心而无所蔽；终之以力行，则天下之理浑然于吾身而无所亏。知之不至，则擿埴索涂有可南可北之疑；行之不力，则如弊车羸马有中道而废之患。然则有志于圣贤之域者，致知力行之外，无他道也。”但是，在致知力行之中，他和朱熹一样，更强调“力行”的重要性，认为“学之之博，未若知之之要；知之之要，未若行之之实”。

〔1〕曹植：《南冥先生文集》卷二，《戊辰封事》。

四、“修身者出治之本，用贤者为治之本”

南冥继承与发挥儒家的经世传统，在人生价值取向上，主张将“内圣”转化为“外王”，大力提倡“经世之学”。儒者之学不同于佛氏的“出世之说”，坚持一种积极的经世的人生态度。南冥肯定儒者“学道”在于经世。“学者不可不通世务。天下事比如一家，非我为则彼为，非甲为则乙为。”由此出发，他尖锐地批评了佛教的出世之说，指出：“禅家出世之说，如闭目不见自鼻，然鼻犹自在。”“佛氏所谓真定者，只在存此心而已。其为上达天理则儒释一也，但施之于人事者，无脚踏地，故吾家不学之矣”[1]。自觉地把他的经世理念同释氏的“出世之说”区别开来。

儒者的经世之学，既可以通过“居庙堂之上”来实现，亦可以通过“处江湖之远”来展示。这就是儒者的“居庙堂之上则忧其民，处江湖之远则忧其君”的治学宗旨。到底采取哪种方式来实现自己的经世之学，完全是由当时社会的客观形势所决定。用孔子的话来说，就是“邦有道则见，无道则隐”。即国家有“道”，政治清明，君子得其时，可以“居庙堂之上”为官，推行自己的经世主张；国家无“道”，政治腐败，君子不得其时，退隐于“江湖之远”，亦可展示自己的经世之学。南冥以为“出处之道”为君子之大节，他完全同意杨龟山的观点，严格地把“仕道”与“仕禄”区别开来，认为“居庙堂之上”（为官），“足以行道，乃可受”，如果身在庙堂而不能“行道”，“是苟禄也”。只是为了领取俸禄而去做官，君子非为也。南冥把这种“出处之道”视为君子评论古今人物行事得失的标尺。他所以称赞东汉隐士严光（严子陵）“为圣人之徒”，是因为在他看来，“士有上不臣天子，下不臣诸侯，虽分国如锱铢有不屑焉，彼其所挟者大而所辩者重，未尝轻与人许已也”。

---

〔1〕曹植：《南冥先生文集》卷二，《乙卯辞职疏》。

由于严子陵与光武帝同游学，深知光武，不肯“毁帝王之道为伯者之臣，徒受人高位重禄”，“使伊尹而不遇成汤，则张望死于有莘之野；使傅说而不遇高宗，则终老于傅岩之野；必不肯枉道而求合”。若使子陵遇成汤高宗之君，也不会终老于岩穴，为桐江一钓翁。他依据伊尹、傅说、严光的出处之道，引出一种极重要的人生价值观念：“圣贤之心乎生民也，一也，而抑时有幸不幸也”[1]。南冥所以批评诸葛亮，是因为在他看来，“诸葛孔明为昭烈三顾而出，欲为于不可为之时，未免有小用之憾。若终不为昭烈起，宁老死于隆中，天下后世不知有武侯事业，亦未为不可矣”。他所以批评丽末重臣郑圃隐，是因为在他看来，“其时辛旽秽乱朝家，崔莹侵犯上国，非君子仕宦之时而犹不去，是甚可疑”[2]。这都是“见几不明，相时不审”的结果。

南冥依据君子的“出处之道”，分析了他所生活时代的形势，决定以退隐林泉方式来实现自己的人生价值。在《乙卯辞职疏》中，他说：“殿下之国事已非，邦本已亡，天意已去，人心已离，比如大木百年，虫心膏液已枯，茫然不知飘风暴雨何时而至者久矣。”“小官嬉嬉于下，姑酒色是乐；大官泛泛于上，唯货赂是殖，河鱼腹痛，莫肯尸之，而且内臣树援龙挐于渊，外臣剥民狼恣于野，亦不知皮尽而毛无所施也”。“当此之时，虽有才兼周召，位居钧轴，亦未如之何矣。况一微身，才如草芥者乎？上不能持危于万一，下不能庇民于丝毫，为殿下之臣不亦难乎！若卖斗筲之名而赂殿下之爵，食其食而不为其事，则亦非臣之所愿也”。除了这种“国势颠危”的严峻形势之外，还有一个原因即是“士祸炽发”。在他看来，“今士气且类东汉之末，朝夕祸起”，“时事艰危，有非哲人所不能免者”[3]。在这种“国势颠危”和“士祸炽发”的“无道”之世，善于审时的南冥是不会“纳虚名而卖身”的，只能采取

---

〔1〕曹植：《南冥先生文集》卷二，《严光论》。

〔2〕同上书，《言行总录》。

〔3〕同上书，《书景贤录后》。

退隐山林“高洁自守”，以兴邦之言代之献身。一旦“他日殿下致化于王道之域，则臣当执鞭于厮台之末，竭其心胸，以尽臣职”。

南冥退隐山野，只是“身隐”而非“心隐”，只是“遁世”并未“忘世”，这与名士“逃世”是有原则区别的。在《严光论》中，南冥虽称赞严子陵为“圣人之徒”，但是他与严子陵还是“不同道”的。后学裴绅指出：南冥推崇严子陵的“气节”，然“子陵与吾不同道，余未忘斯世也”。南冥“虽遁世不见知而不闷，若将终身。然慷慨忧世之诚心不自已，有至于中夜流涕者多矣”[1]。这说明，南冥不同于名士严子陵，他虽身隐山野，仍“以君民为忧”，“忧世之诚心”从未泯灭。甚至在弥留之际，他还“极论时事，慷慨握腕，有如平日”[2]。

南冥的经世思想，是由“治道”与“治法”两部分构成。所谓“治道”，是指南冥经世之学的指导思想和基本原则。主要有：

1. 人治主义

南冥是以“尊王贱霸”为经世指导思想，提倡“帝王之道”，反对“霸者之学”。他以为当时朝鲜王朝处于“纪纲荡尽，元气薾尽，礼义扫尽，刑政乱尽，士习数尽，公道丧尽，用舍混尽，饥馑荐尽，府库竭尽，飨祀渎尽，征贡横尽，边圉虚尽，贿赂极尽，掊克极尽，冤痛极尽，奢侈极尽，饮食极尽，贡献不通，夷狄凌加，百疾所急”[3]的“邦本分崩”的时代。如何挽救这种“国势颠危”的局面呢？南冥以为“非振之以不测之威无一聚百散糜粥之势，非润之以大霖之雨无以泽七年枯旱之草”。只有推行“修己用人”的王者之道，才能“济颓靡焦渴之势矣”。他说：“天下之事，虽极乱极治，皆人所做，不由乎他也。然则修身者出治之本，用贤者为治之本，而修身又为取人之本也。千言万语，岂有出此修己用人之外者乎？”[4]这里说的“修身者出治之本”，也叫做“修身整国之

〔1〕〔2〕曹植：《南冥先生文集》卷五，《言行总录》。

〔3〕同上书，卷二，《丁卯辞职呈承政院状》。

〔4〕曹植：《南冥先生文集》卷二，《戊辰封事》。

本”。他认为拯救“国势颠危”的最根本保证是“明君德而求治”。“不明君德而求制治，犹无舟而渡海，抵自沦丧而已”。他论证说：“整顿国事，非在于区区政刑，唯在于殿下之一心。汗马于方寸之间，而收功于万牛之地，其机在我而已。独不知殿下之所从事者何事耶？好学问乎？好声色乎？好弓马乎？好君子乎？好小人乎？所好在是而存亡系焉。苟能一日惕然警悟，奋然致力于学问之上，忽然有得于明新之内，则明新之内万善具在，百化由出，举而措之，国可使均也，民可使和也，危可使安也”[1]。又说：“为治之道不在他求，要在人主明善诚身而已。所谓明善者，穷理之谓也；诚身者，修身之谓也。”“殿下果能修己以敬，达天德行王道，必至于至善而后止，则明诚并进，物我兼尽，施之于政教者，如风动而云驱下必有甚焉者矣”[2]。这就是“身修于上而国治于下”的治国之道。“用贤者为治之本”，也就是“为政在人，取人以身，修身明道”的意思。他说：“殿下若取人以身，则帷幄之内，无非社稷之卫也，容何有如昧昧之微臣乎？若取人以目，则衽席之处尽是欺负之徒也，亦何有如硁硁之小臣乎？”只有以“修身为取人之本”，才能达到“兴邦”的目的。如果“用非其人，则君子在野，小人专国”，没有不亡国的。在用人问题上，南冥反对“取人以目”（或者“取人以手”），主张“取人以身”，既反对“权臣专国”、“戚里专国”，亦反对“妇寺专国”和“胥吏专国”。在《戊辰封事》中，他集中地揭露了当时的“胥吏专国之弊”，指出“未闻有胥吏专国如今之时者也。政在大夫犹不可，况在胥吏乎？”“军事庶政，邦国机务，皆由刀笔之手。丝粟以上，非回俸不行，财聚于内而民散于外，什不存一；至于各分州县作为己物，以成文券，许传其子孙；方士所献，一切沮却，无一物上纳赍持上贡者；合其九族，转卖家业，不于官司而纳诸私室，非百倍则不受，后无以继之，逋亡相属，岂意祖宗州县臣民贡献，奄为鼯鼠所分之有乎？岂意殿下享大

〔1〕曹植：《南冥先生文集》卷二，《乙卯辞职疏》。
〔2〕同上书，《戊辰封事》。

有之富而反资于仆隶防纳之物乎？虽莽卓之奸未尝有此也，虽亡国之世亦未尝有此也。”建议朝廷号召四方贤者共讨之。

2. 民本主义

南冥发挥中国儒家的民本思想，认为“夫君者，舟也；庶人者，水也。水所以载舟，亦所以覆舟”。他以史为鉴，认为“桀纣非亡于汤武，乃不得于丘民。汉刘季为小民，秦二世为大君，以匹夫而易万乘，是大权何在？只在乎吾民之手兮；不可畏也”[1]。在他看来，只有推行“爱人为大”的“仁政”，做到“富民”、“爱民”、“教民”，才能得到“民心”。如行“暴政”，使朝廷“宫室扩大”、“女谒盛行”、“税敛无艺”、“奢侈无度”、“掊克在位”、“刑戮恣行”，必然失去“民心”。“水莫险于河海，非大风则妥帖；险莫危于民心，非暴君则同胞”。凡以丘民为仇敌者，没有不被民众所推翻的。

3. 变法救弊

南冥面对朝鲜王朝的各种社会弊端，主张变法以救弊。他完全赞成程颐“救一时之弊，大变则大益，小变则小益”的观点。他提倡礼治，主张“以礼教人”，认为“礼之本出于民之情，圣人因而道之”，“礼之器出于民之俗，圣人因而节文之”，但是“行礼不可全泥古”，如“婚姻丧葬祭祀之礼，皆略仿《家礼》，取其大义，其节文不求尽合”[2]。

南冥不但讲“治道”，亦讲“治法”，即在“治道”思想指导下，提出各种治国拯民的具体方法。在《学记类编·法治》中，他既讨论了土地制度、赋税制度、徭役制度，也探讨了“武学”和“乘马之法”；既讨论了政权、学校、乡学、国学，也讨论了各种礼法和取士之法。南冥不但在实践上废弃科举而专意圣学，在理论上亦认为这种方法不可能培养出经国济民的人才，故持否定态度。他完全赞同程颐的观点，认为：“进士科以词赋声律为工，词赋之中，

〔1〕曹植：《南冥先生文集》卷一，《民岩赋》。
〔2〕同上书，卷五，《言行总录》。

非有治天下之道，比如胡人操舟越客为御，求其善也不亦难乎?”在御民之道上，南冥坚持儒家的“德主刑辅”的原则，指出“明道临民，刑未尝不用，亦严亦威，然至诚感人而人化之”。为政“须是慈祥和厚为本，如勇决刚果虽不可无，然用之有处所”。

南冥的经世之学，虽然在“治法”方面提出过一些有价值的意见，但是他的侧重点是讨论“治道”，反复强调只有“明君德”才是“出治之本”。“治道”之本，“治法”是末。这和《大学》说的“心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”的治国模式，完全一致，这是一种内圣型的经世之学。

第四章　李栗谷的性理学与实学思想

一、生平与治学要旨

李珥（1536—1584），虽是16世纪朝鲜性理学思想的杰出代表，但在他的性理学中包涵有丰富的实学思想。栗谷实学思想以朱子学为根底而又有所突破，提出了究“理气之妙”的宇宙实理论，心、性、情是“一”而非“二”的实心论，“矫气质之偏，复性之本然”的实践工夫论以及“祛积弊而大有为”的经世论，这些思想在韩国实学史上占有十分重要的地位。

栗谷之学以摒弃空理玄谈，主张实理、实心、实效、实事、实功为宗旨。在政治上，强调对党派之争采取保和调剂的政策，为此而提出融政治与伦理为一体的王道德治论；力图以实学正理使世主时君变为大有为之圣明之君。在经济上，主张复兴古代井田制，以阻止侵夺、兼并土地；实施轻赋薄敛，以减轻人民的负担。在军事和国防上，也提出加强军备，军民联防的固国靖边之策。这些思想和建策，都是栗谷实学思想的具体运用，充分表现了他提倡革新与变法，反对因循苟安的颇有时代特色的实学精旨。

古人云：知人论世。栗谷的生平事业与其学问造诣是密不可分、相为表里的。李珥字叔献，号栗谷，生于朝鲜中宗三十一年丙申（1536），出生在江原道江陵北坪村外婆家。祖籍中国德水（今开封），父母均系名门出身。据《年谱》、《行状》载，李珥自幼聪

颖好学，三四岁便能读书写字，八九岁则能诗文。13岁初试进士合格，以后自期成为圣贤。16岁丧母，守孝3年后，有感于生死问题或受失亲之痛的刺激，偶生出世之念，19岁入金刚山，在摩诃衍道场研习佛法，后醒悟佛教空虚哲学的非人生倾向及禅家“话头”的非真理性，20岁下山，再次回归儒门。著自警之文，一以圣贤为准，敬义夹持，知行并进，不由师承，自得圣学之妙。尝语学者曰：“吾少时妄意禅家顿悟法于入道甚捷而妙，以万象归一，一归何处为话头。数年思之，竟未得悟，反以求之，乃知非真也”[1]。23岁，在礼安陶山谒见退溪李滉，求道证学之志弥坚。栗谷与退溪相与讨论“主一无适”、“居敬穷理”、《学》、《庸》辑注、圣学十图等性理学的重要问题，其对理学义理的认识，受到退溪先生的高度赞扬。退溪尝致书曰：“世间英才何限，而不肯存心于古学。如君高才妙年，发轫正路，他日所就，何可量哉？千万益以远大自期”[2]。是年冬，应考别试科，以《天道策》而获得状元及第。此后，直到29岁获大科（文科）状元，前后共九次殿试为状元，在当时被人称誉为“九度状元公”。

由于科场功名显赫，栗谷走上了仕途。初仕户曹佐郎，以后连年晋升，历任内外重职。外职担任过清州牧使、黄海道观察使等，内职历任校理、承旨、副提学、大司谏、大司宪、大提学及户、兵、吏、刑四曹的判书。他还担当过“远接使”而奉使明京。栗谷居官，清廉正直，敢言直谏，廷臣莫及。他以圣人明通公溥之正学为居官之道，向不以官爵利禄为念，一以“存天理，灭人欲”的理学要旨和《大学》格物、致知、诚意、正心，修、齐、治、平之道“格君心，振纲纪”为归。一日在经筵上进讲《孟子》时，希望君上以孟子之学化成天下，“奋大有为之志以作士气”[3]。讲罢，复上启曰：

人君不欲治则已，如欲为治，必先下功于学问。学问者，

---

〔1〕〔2〕〔3〕 李珥：《栗谷全书》卷三十五，《行状》。

> 非特勤御筵多读古书而已，必也格物、致知、诚意、正心功夫不懈，实有其效，然后可谓之学问也。匹夫在家虽有学问之功，其效不见于世人。君则不然，蕴之心术，发为政事，故其效立见也。当今民生困瘁，风俗薄恶，纲纪陵夷，士习不正，而殿下临御数年，未见治效，窃恐殿下格致诚正之功有未至也[1]。

诸如此类的话，在《栗谷全书》的奏章、疏札、启议及辞职疏中随处可见，处处表现出一位儒臣格君心以正天下，倡圣学以隆治道的价值自任的精神和一位实学大师经世致用、匡时济民的历史责任感。

李珥虽在朝廷内外居官多年，但其一生之旨趣则在学问。无论在朝还是在野，李珥从未中断过对儒家性理之学的探求与笃行实践。由于他所提出的变法更新的主张大都被软弱的宣祖留于口头称赞，从未加以实行，也由于他敢于正言直谏，揭露官场弊端，抨击士类的腐败陋劣，常引起宣祖的恼怒和同僚的龃龉，所以屡次请求辞官归乡。在李珥的辞职疏中，很多是关于辞职后笃志于学问的内容。李珥所倾心的学问不外儒家特别是宋儒所一贯张扬的内圣外王之学。在李珥看来，内圣之学即格致诚正的实理实修之学，外王之道即修齐治平的经世致用之道。内圣为体，外王为用，内圣外王之学即明体达用之实学。李珥以性理学为基础的实学思想，散见于《栗谷全书》中，而集中表现他在宣祖朝担任讲官、言官时所撰的《东湖问答》、《万言封事》、《圣学辑要》、《人心道心说》、《时务六条启》以及大量与时人论学的书札中。

栗谷不仅是性理实学的思想大师，而且是躬行实践性理实学的铮铮君子。纵观栗谷先生的一生，从严毅清苦中发为光风霁月。居庙堂之上则格君心，振纲纪，以置君尧舜为己任；处江湖之远，则兴教化，明人伦，以昌明道学为大义。《行状》论曰：

---

〔1〕李珥：《栗谷全书》卷三十五，《行状》。

> 其立朝也，引君当道，必以唐虞三代为期，劝讲格致诚正之学，临文论说，多有所发明。每请立志远大以定其规模，恢张公道以立其纪纲。广招贤俊，布列朝著；变通弊法，痛刮民隐。至于章疏之所陈，勤勤恳恳，莫非为治之急务。或君举失当，则必正色直言，冀回天听，虽迫之以雷霆之威而守正不屈[1]。

古云：忠臣多出于孝义之门。栗谷居官之道已如上述，其齐家之道，则极尽孝友睦敬之情。“其居家也，孝友因心，自少有宗族同居之志，家世清贫，骨肉离散，常以是伤之”。伯兄早逝，栗谷将其子女迎至家中，训诲成长，婚嫁以时，且“每与仲兄季弟诸侄诸甥相聚一堂，连枕而宿。岁时佳辰，若有酒食，命弟弹琴，使少长歌而和之，极欢而罢”。“其教人也，不问贵贱，而来者受之；无分智愚，各因其材。使学者先读小学，次读四子，以及《近思录》、《心经》。必以立志为先而期至圣贤，躬行为务而尽其孝悌。以敬为人道之要，诚为圣学之根，循循然善诱不倦”[2]。

宣祖十七年甲申（1584）正月初三，突然感疾，十六日卒于吏曹判书任上，享年49岁。宣祖闻讣哀恸，命辍朝三日，举国哀悼。礼官代宣祖吊祭，祭文曰：“尽瘁乃已，卿则何悲？中流失楫，予甚痛之！”栗谷以自己的生命为其性理实学划上了一个圆满的句号。

二、“理气妙合”的宇宙实体论

哲学之极旨在证解绝对，透悟本体。舍此则不能为人安立一普遍必然之理，不能为人生的价值、目的、意义寻求一圆满自足的终极依托。易言之，智不能周洽万物，穷神知化，彻悟本体，证解绝

---

〔1〕〔2〕 李珥：《栗谷全书》卷三十五，《行状》。

对，则哲学便不能成为求真至善之立命之学。在东方古代哲学家心目中，哲学之圣旨在于为天地立心，为生民立命，为历史开新运，为人道致太平。不彻悟本体，见体求通，则不能为宇宙人生的真际安立一绝对根据。离开本体的追问，宇宙论只能流于浮表，不识万化之源；人生论则没有归宿，不能参究生命本性，从有限的生活中体证无限；道德论无内在根据，只能成为一种外在法规，而不能激发人生向上的内在精神动力。正因如此，任何一个伟大的哲学家都不能不作本体之思。

栗谷之学以“理气妙合”为根本问题的宇宙实理论便是对上述哲学第一原理的回答，此种回答为人生实义奠定了本体论的根基。理与气两个概念是性理学的核心范畴，也是栗谷哲学体系的最高范畴。理气关系则是栗谷哲学逻辑结构的主体框架，离开其中任何一个范畴，其哲学体系便不完整。

栗谷的性理学思想源于朱子学，其理气论是对朱子理气之辨的继承和发展。朱子是理本论者，但他并不否认“气”的实在性。在他看来，如果只有理，那就只有“形而上”的可能的世界，要由可能的世界变为现实的世界，还必须借助于“气”这种具有物质性的质料。故其言：

> 天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形[1]。

朱子认为，理是万物存在的根据，气是万物构成的质料。“理”无主意，无造作，只是个“净洁空阔的世界”，离开了物质性的气，它便没有“挂搭处”，只能存在于可能的世界中。因此，理必须驮于气而行。从这一意义上，理是实理而非虚理。但是，气所以能运动及如何运动，气所以能够造作及如何造作，又是由“理”决定

〔1〕朱熹：《朱文公文集》卷五十八，《答黄道夫》。

的。在朱子思想中，“理”的地位依然高于气的地位。因此，当学生问及理气先后的问题时，朱子总是回答说：理在气先，理主乎气。《朱子语类》卷一载：

> 问：“先有理，抑先有气？”曰：“理未尝离乎气。然理形而上者，气形而下者，自形而上下言，岂无先后？”
>
> 或问：“理在先，气在后？”曰：“理气本无先后之可言。但推上去，却如理在先，气在后相似。”

朱子认为，就现实世界看，有气便有理，“理未尝离乎气”，“理气无先后之可言”。但一定要问理气谁先谁后，则应该说理在气先。这里的先后，实指逻辑上的决定与被决定之义。因此，在朱子的哲学系统里，“理”既是万物所以然之故，又是万物所当然之则。这样，就确立了“理”相对气及万物的逻辑先在性地位，从而确立了理的绝对至上性。从这一意义上，理又是虚理而非实理。

栗谷的理气观大体上依本朱子而又有所创新。在讨论天地万物的生成时，栗谷指出：

> 天地万物之理则一太极而已，其气则一阴阳而已。其为气也，有大小焉，有偏正焉，有厚薄焉，有清浊焉。清者阳之气而浊者阴之气也，阳气之最大最正最厚者，极其动之之理而为天，阴气之最大最正最厚者，极其静之之理而为地。天地得气之最厚者，故其数不可量已；万物者，天地之余耳。大小也，偏正也，厚薄也，清浊也，随其所受而其气不一焉，其修短之数不齐者可见矣〔1〕。

可见，栗谷也是把“理”和“气”看作天地万物基本的构成要素。在这里，天地万物之“理”通过阴阳之“气”的多样性而形成纷纭

〔1〕李珥：《栗谷全书》，《拾遗》卷五，《杂著二·寿夭策》。

万状的具体事物。依栗谷之见，“理”作为形而上的存有，是万物之所以为万物的存在依据和普遍法则，此种依据和法则既是自然法则，又是伦理道德的原理、原则。“气”作为形而下之存有，是万物形成的质料因。栗谷论气，虽有各种各样的说法，诸如阴阳之气，天地之气，刚柔之气，厚薄之气，氤氲之气，浩然之气等，但“气”作为与形而上之理相对应的范畴，其基本涵义是“形而下”的质料或实体，具有生成运动之功能。“理”作为一个可能的世界，通过气的变化造作而转变为现实世界。这一转变过程，栗谷谓之“理气妙合”。

关于“理”与“气”的特点及相互关系，栗谷有“理通气局”与“气发理乘”之说。在答成浩源的信中，栗谷有一段十分重要的话。他说：

> 理气元不相离，似是一物。而其所以异者，理无形也，气有形也；理无为也，气有为也。无形无为而为有形有为之主者，理也；有形有为而为无形无为之器者，气也。理无形而气有形，故理通而气局；理无为而气有为，故气发而理乘[1]。

所谓“理通”，是指“理”作为形而上之道，是物之所以为物的共相，它不为具体事物所局限，所隔碍。换句话说，形上之理是一超时空的存在，无本末先后之可言，未应不是先，已应不是后，与气周流融洽无间，本然之妙无所不存。所谓“气局”，是说“气”是形而下之有限的存在，故在时间上有先后，空间上有本末。虽然从极本穷源的角度说，“湛一清虚”的本然之气也不涉形迹，在这个意义上也可以说是气之“通”。但是，气在运动变化中会有清浊、厚薄、刚柔、升降的分化，这种已涉形迹的气便偏离或丧失了清虚湛一的本然状态，成为有本末先后之可言的形质之气。这样就出现了由通而局的变化。可见，栗谷所说的“气局”是指形而下的后天

〔1〕李珥：《栗谷全书》卷十，《答成浩源》。

之气，而非指与理融洽无间的清虚湛一之先天元气（浩然之气）。故其言："气之流行也，有不失其本然者，有失其本然者。既失其本然，则气之本然者已无所在，偏者偏气也，非全气也；清者清气也，非浊气也；糟粕煨烬，糟粕煨烬之气也，非湛一清虚之气也。非若理之于万物，本然之妙无乎不在也，此所谓气之局也"[1]。"理通气局"说旨在于说明天地万物本体上的同一性和现象上的多样性。万物的差别来自于"气局"，万物的同一来自于"理通"。万物之理是同一的，同一个理却因气的变化万端而表现出差异，此种分殊之理即某物之为某物而区别于另一物的特殊本质。

"气发理乘"讲的是理气关系的另一面。"理"是一个净洁空阔的世界，是真际的存在而非实际的存在。"理"作为万物存在的根据或共相，只存有而不能动，无主意，无造作，无作为。从这一意义上，理是虚理而非实理。"气"作为实际的存在，是天地万物赖以产生的质料因。"气"既存有而又能动，具有运动变化造作万物之功能。无形无为之"理"搭于有形有为之"气"而由真际的存在变为实际的存在。从这一意义上，理又是实理而非虚理。栗谷说：

> 气发而理乘者何谓也？阴静阳动机自尔也，非有使之者也。阳之动则理乘于动，非理动也；阴之静则理乘于静，非理静也。故朱子曰："太极者，本然之妙也，动静者，所乘之机也。"阴静阳动机自尔，而其所以阴静阳动者，理也[2]。

按照栗谷的理解，气是能发之实体，理是气之"所以发"之根据。非气则不能发，非理则无所发。故其又云："理是气之主宰也，气是理之所乘也。非理则气无所根柢，非气则理无所依著"[3]。"气发理乘"说的根本要义在于强调理对气的主宰性。气是实际的存在，离开了气的发用流行，形上之"理"就不能落在实地，这样的

[1][2] 李珥：《栗谷全书》卷十，《答成浩源》。

[3] 同上书，卷九，《答成浩源壬申》。

理就不可能是现象世界的本体和根据。所以栗谷说“无气则理无所依著”。在这里，理是实理。然而，栗谷更强调的是理对气之主宰作用，亦即理对气的决定性，优先性。理虽然无作为、无造作能力，但它却是气所以能发用流行，造作万物的“枢纽根柢”。在这个意义上说，理先于且重于气，具有本质优先性，理又是虚理。

与“气发理乘”之说相关联的是理气先后的问题。栗谷对此也有独到的看法。他说：

> 理气无始，实无先后之可言，但推本其所以然，则理是枢纽根柢，故不得不以理为先。圣贤之言虽积千万，大要不过如此而已。若于物上观，则分明先有理而后有气，盖天地未生之前，不可谓无天地之理也，推之物物皆然[1]。

在栗谷看来，阴阳无始，动静无端，这是从极本穷源上讲气之本然无始无终，此种本然之气与形上之理原是妙合无间的，换句话说，理之本体与气之本然状态是无先后之可言的。故其言：“理气本自混合，皆本有也，非有始生之时也，故先儒推求不过以一元之初为始。”[2]但是，栗谷又讲“理在气先”。推求其心，栗谷是在两个层次上讲理在气先的。一是从本体论意义上讲“理”在逻辑上先在于气。所谓逻辑在先，是说本体之理与本然之气虽无先后之可言，但理为气之“枢纽根柢”，在逻辑上比气更为根本，更为重要，是理主宰气，决定气，而不是气主宰理，决定理。理之于气具有逻辑上或本质上的优先性。二是从物上看，先天之理在时间上先于后天之气，或者说形上之理先于形下之气。依栗谷之见，理有“本一”之理，有“分殊”之理；气亦有本然之气，有变化之气。本一之理，即天地未生之前与清虚湛一的本然之气妙合之“理”，此理为虚理而非实理。分殊之理即与形下之气妙合而一之“理”。此理为实理而非虚理。本一之理与本然之气无时间上的先后，只有逻辑上

---

〔1〕〔2〕 李珥：《栗谷全书》卷十，《答成浩源》。

的先后。而先天本一之理则在时间上亦先于后天物化之气。所以他说，未有天地之先，已有天地之理。天地是物化之气，天地之前的理是尚未物化之理，所以在时间上先于物化之气。总之，栗谷认为，从先天学的角度看，本然之气与本一之理为一，此可说是本体论上的气发而理乘。从后天学的角度看，物化之气与分殊之理为一，此可说是现象论上的气发而理乘。前者为虚理，后者为实理。

从“理通气局”、“气发理乘”的观念出发，栗谷进一步分析了理与气不杂不离，不一不二的妙合关系。他说：

> 理者气之主宰也，气者理之所乘也。非理则气无所根柢，非气则理无所依著。既非二物，又非一物，非一物，故一而二，非二物，故二而一也。非一物者何谓也？理气虽相离不得，而妙合之中，理自理，气自气，不相挟杂，故非一物也。非二物者何谓也？虽曰理自理，气自气，而浑沦无间，无先后，无离合，不见其为二物，故非二物也[1]。

栗谷讲“理气妙合”，妙就妙在理气非一非二，不离不杂，动静无端，显微无间。说理气非一，是从“理通气局”上说，理无形而气有形，理是形而上之道，气是形而下之具。理与气从逻辑上说具有不同的属性，故曰“不杂”，“故一而二”。从这一意义上，理是虚理而非实理。说理气非二，是从“气发理乘”上说，理无为而气有为，气发而理搭于气而行。气是理之载体，理是气之主宰，体用一源，显微无间，故曰“不离”，“故二而一”。从这一意义上，理是实理而非虚理。

栗谷讲理气“不离”，旨在突出理的实在性，指出离开气而讲理，则理便成为一悬空孤立的抽象物，如何成为万物之本体？从理不离气而言，理为实理。栗谷讲气不离理或“理气不杂”。旨在强调理对气的本质优先性。认为离开理而讲气，则气便成为混沌一

〔1〕李珥：《栗谷全书》卷九，《答成浩源壬申》。

团，如野马游气，则世界岂不成为一杂乱无章的存在，又如何确证人道的理性秩序？只有将理气打合为一，才能为性理实学确立起牢不可破的本体论根基。故栗谷云：

理气之妙难见亦难说。夫理之源，一而已矣，气之源亦一而已矣。气流行而参差不齐，理亦流行而参差不齐。气不离理，理不离气，夫如是则理气一也[1]。

栗谷讲“理气妙合”，“理气一也”，既突出了世界的物质（气）实在性，又强调了实在世界具有理性的秩序。在他看来，天地万物的实体是“气”，天地万物的本体是“理”。实体之气的本然状态是清虚湛一的，但在变化流行中本然之气会发生形态上的变异，分化为不同的存在形式，由此而形成千差万别的具体事物。本体之理也因气的变化万端而表现为“分殊”之理。此分殊之理就是某物之为某物的本质之性。无论从本体上说，还是从具体事物上说，天地万物都受着“理”的主宰与控制。诚如栗谷所说：“理虽一，而既禀于气，则其分万殊，故在天地而为天地之理，在万物而为万物之理，在吾人而为吾人之理。然则参差不齐者，气之所为也，虽曰气之所为，而必有理为之主宰，则其所以参差不齐者，亦是理当如此。”[2]“理当如此”，气才能如此，再次显示出理对于气的本质优先性，是理主宰气，而不是气主宰理。理之于气犹如人之于马。人乘马而行，不是任马而行，而是人按照自己的目的驭马而行。

栗谷“理气妙合”的性理实学本体论，既不同于李退溪的“理本论”，又有别于徐花潭的“气本论”。他说：

退溪则深信朱子，深求其意，而气质精详缜密，用功亦深。其于朱子之意不可谓不契，其于全体不可谓无见，而若豁然贯通处，则犹有所未至，故见有未莹，言或微差。理气互

〔1〕〔2〕 李珥：《栗谷全书》卷十，《答成浩源》。

发，理发气随之说反为知见之累耳。花潭则聪明过人，而厚重不足。其读书穷理，不拘文字，而多用意思。……其于理气不相离之妙处，燎然目见，非他人读书依样之比。故便为至乐，以为湛一清虚之气无物不在，自认为得千圣不尽传之妙，而殊不知向上更有理通气局一节[1]。

退溪之学在朝鲜性理学史上被视为朱子学之正传。朱子在论及人心、道心之辨时有"或生于形气之私，或原于天理之正"的说法。退溪本此立说，以人心为气之所发，以道心为理之所发。栗谷不同意退溪"理气互发"之说，故云"见有未莹"。在他看来，"理气互发"说的根本错误在于以人心道心为二心，以理气为二物。他说："所谓理气互发则是理气二物各为根柢，于方寸之中，未发之时已有人心道心之苗脉，理发则为道心，气发则为人心矣。然则吾心有二本矣，岂不大错乎?"[2]依栗谷之见，理气非"二本"，"无先后，无离合"，故曰理发而气乘，妙合而无间。这里对于退溪的批评，实际上也是对退溪理气"二本"之说的批评，在理气说上，又向前推动了实理论思想的发展。

对于徐花潭的"气本论"，栗谷也有批评。徐氏认为，气为万物本体，清虚湛一之气无物不在。且对理气不相离之妙深有体悟和觉解。但是，栗谷认为，花潭聪明过人而厚重不足，虽对理气为一有所正见，而对"理通气局一节"未能参透，也就是说，花潭只见到理气"不离"的一面，未见到理气"不杂"的一面。因而未能对"理无形而气有形"，"理无为而气有为"作出义理分殊，有"认气为理之病"，忽略了理对气的本质优先性。故其言："理无变而气有变。元气生生不息，往者过，来者续，而已往之气已无所在，而花潭则以为一气长存，往者不过，来者不续，此花潭所以有认气为理之病也"[3]。"认气为理之病"，病就病在误以实体之气为本体之理，只见到气发而理乘，未识理通而气局；只见到非气则理无所依著，未见到非理则气无所根柢。栗谷认为"理"为气之本体，气为

---

[1][2][3] 李珥：《栗谷全书》卷十，《答成浩源》。

理之实体，而本体高于实体。故其言："理通气局要自本体上说出，亦不可离了本体而别求流行也"[1]。

总之，在理气关系问题上，栗谷从"理气妙合"这一根本立场出发，认为"理通气局"，"气发理乘"。理气妙合构成天地万物的真实本体。他既反对李退溪的"主理"论（理先气后），又反对徐花潭的"主气"论（一气流行），试图将两派调和为一，建立一个超越主理、主气论之上的"理气妙合"的性理实学本体论。这一思想在丰富和发展韩国性理学方面提供了一个新的理论视域，为性理学向实学化方向拓展，奠定了本体论的基础，是由性理学的理本论向实学的气本论转化的过渡环节与中介。

三、心、性、情是"一"而非"二"的"实心"论

心性论是性理学的基本内涵之一。

在栗谷心性论中，理气论与心性论是上下贯通的，理气论是心性论的逻辑前提，而心性论是理气论的具体展开。甚至可以这样说，性理学家讲理气问题，根本宗旨就在于明心证性。栗谷在《圣学辑要》中有一段通论心性情的话极为重要，可以看作他关于心性问题的纲要。栗谷云：

> 臣窃谓先儒心性情之说详备矣，然各有所主而言或不一，故后人执言而迷旨者多矣。性发为情，心发为意云者，意各有在，非分心性为二用，而后人遂以性情为二歧。四端专言理，七情合理气，非有二情，而后人遂以理气为互发。……夫心之体是性，心之用是情，性情之外更无他心[2]。

栗谷反对理气互发，心性二歧，认为这是对朱子"心统性情"说的

[1] 李珥：《栗谷全书》卷十，《答成浩源》。

[2] 同上书，卷二十，《圣学辑要》。

曲解。在他看来，心性情意只是一路，而各有境界。心是总括之名，是性情之主。心之体为性，心之用为情，或者说心之未发为性，已发为情，发而后紬绎思量计虑者为意。性、情、意均统摄于心，故言心、性、情、意为一路。但心、性、情、意的境界又有所不同。心体寂然不动时是性境界，心体感而遂通、发用流行时是情境界，因感生情而缘情计较时是意之境界。然而，虽各有境界，但总归是一心之未发已发而已。故其言："性发为情，非无心也；心发为意，非无性也。只是心能尽性而性不能检心，意能适情而情不能运意，故主情而言，则属乎性；主意而言，则属乎心。其实则性是心之未发者也，情意是心之已发者也"〔1〕。

从心性情意为一路出发，栗谷继而对人心与道心、四端与七情、本然之性与气质之性等问题展开了分析。

栗谷认为，分开而言，可以将人心与道心作出逻辑的区分，但不能以人心道心为二心。《尚书·大禹谟》中有"人心惟危，道心惟微"之说。后儒言心性论多牵涉到这一问题。朱子理解为：人心发于形气之私，故危殆而不安；道心原于性命之正，故微妙而难见。朱子未尝以人心道心为二心。但其或生或原之说易使人产生"二心"之疑。李退溪、成浩源从"理气互发"说出发，认为道心为"理发"，人心为"气发"。栗谷认为，这是因为对理气关系认识未透而产生的对朱子人心道心说的误见。在答成浩源的信中，栗谷指出：

> 心为性情意之主，故未发已发及其计较皆可谓之心也。发者，气也；所以发者，理也。其发直出于正理而气不用事，则道心也，七情之善一边也；发之之际，气已用事，则人心也，七情之合善恶也。知其气之用事，精察而趋乎正理，则人心听命于道心也，不能精察而惟其所向，则情盛欲炽，而人心愈

〔1〕李珥：《栗谷全书》卷二十，《圣学辑要》。

危，道心愈微矣。精察与否，皆是意之所为，故自修莫先于诚意[1]。

栗谷认为，人心道心，本为一心。但道心是心体未发时性命之理的本然状态。故曰非性命则道心不生，或说“道心，理也”。人心是心体已发时所表现出来的情感意识状态。已发之心是形气所为，如果心体循理而发用流行，亦即人的喜怒哀乐爱恶之情在先验道德理性约束下当喜则喜，当怒则怒，而喜怒之情无过与不及，此时的人心即是道心的显发。如果心体已发时，形气用事，亦即人的情感欲望失去理性的限制，喜怒无常，情盛欲炽，此时的人心即变成了人欲。总之，人只有一个心，此心即性、情、意的和合体。但分开说：心之本体为道心，心之发用为人心。如言道心，此即道德理性之心，纯善而无恶；如言人心，此即已发之心，已发之心或循理性而动，或任气质而行，故可善可恶。分析不管理论上如何，而现实中人心道心不可为二。诚如栗谷所言：“道心虽不离乎气，而其发也为道义，故属之性命。人心虽亦本乎理，而其发也为口体，故属之形气。方寸之中，初无二心，只于发处有此二端”[2]。不管是纯善而无恶的道心还是可善可恶的人心，都是实心而非虚心。道心就在人心之中，并不在人心之外。

在栗谷的心性论中，说心则人心与道心非二心，论情则“四端”与“七情”非二情。按照性理学家的解释，仁、义、礼、智四种道德情感谓之四端，喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲等七种自然情感谓之七情。但对四端与七情的关系，“主理”派李退溪与“理气妙合”论者李栗谷却有不同的见解。他们对此一问题的争论史称“四七之辨”。退溪认为，四端是“理发”之情，“七情”是“气发”之情，“四端内出，七情外感”，四七之情是异质的，理发之情高于气发之情。栗谷不同意这种看法，认为把四端放在七情之外，不免

[1] 李珥：《栗谷全书》卷九，《答成浩源壬申》。

[2] 同上书，卷十，《答成浩源》。

割裂了道德情感与自然情感的统一性，有“二歧”之嫌。栗谷从气发而理乘的“理气妙合”论出发，提出了自己的看法。他认为，凡情都是气发理乘，所以，四端不在七情之外，而在七情之内，七情之发有善有恶，而四端特指七情已发时的善而已。他说：

> 夫人之情，当喜则喜，临丧而哀，见所亲而慈爱，见理而欲穷之，见贤而欲齐之者（以上喜、怒、爱、欲四情），仁之端也。当怒而怒，当恶而恶者（怒恶二情），义之端也。见尊贵而畏惧者（惧情），礼之端也。当喜怒哀惧之际，知其所当喜、所当怒、所当哀、所当惧（此属是），又知其所不当喜、所不当怒、所不当哀、所不当惧者（此属非，此合七情而知其是非之情也），智之端也。善情之发，不可枚举，大概如此。若于四端准于七情，则恻隐属爱，羞恶属恶，恭敬属惧，是非属于知其当喜怒与否之情也。七情之外，更无四端〔1〕。

依栗谷之见，道德情感不是人的自然情感之外的另一种情感，而是指受理性支配，因此无过与不及的合理正当的自然情感。此种情感就是善的情感。由于气拘物役，人的自然情感有时会失去理性的约束而流于狂荡恣肆，此种情感就是恶的情感。据此，栗谷提出“七情兼四端”之说：“四端七情，正如本然之性与气质之性，本然之性则不兼气质而为言也，气质之性则兼本然之性，故四端不能兼七情，七情则兼四端”〔2〕。在理气论上，栗谷坚持气包理，在四七之辨上，他则坚持七情兼四端的立场。认为道德情感一定是人的自然情感，但人的自然情感却不都是道德情感。据此，栗谷批评李退溪及其追随者成浩源等人“以四端为由中而发，七情为感外而发”的观点“为正见之一累”。栗谷从克服退溪性情“二歧”之嫌而提出的“七情兼四端”之说比李退溪更具有实学色彩。

在栗谷性理学系统中除了人心道心之辨、四端七情之辨外，还

〔1〕〔2〕 李珥：《栗谷全书》卷十，《答成浩源》。

牵涉到一个更根本的问题，即本然之性与气质之性是一还是二的问题。他指出：

> 性情本无理气互发之理，凡性发为情，只是气发而理乘等之言，非珥杜撰得出，乃先儒之意也。特未详言之，而珥但敷衍其旨耳，建天地而不悖，俟后圣而不惑者，决然无疑。何处见得先儒之意乎？朱子不云乎，气质之性，只是此性（此性字，本然之性也）堕在气质之中，故堕气质而自为一性（此性字，气质之性也）。程子曰：性即气，气即性，生之谓也。以此观之，气质之性，本然之性，决非二性。特就气质上单指其理曰本然之性，合理气而命之曰气质之性耳[1]。

在栗谷看来，本然之性并不是在气质之性之外的另一个性，毋宁说本然之性即气质之本性。从理气关系说，气发而理乘，理通而气局，从心性关系说，气质之性包本然之性。性即理，所以本然之性至善而无恶。但本然之性包在气质之中。气有厚薄清浊之分，所以，本然之性在不同的气质中的表现亦有不同。禀气之清者，本然之性全体呈现，莹澈无浊，无往而不善；禀气之浊者，本然之性为形气所掩，不得显发，故须变化气质以复其性之本然。为形象地说明本然之性与气质之性的关系，栗谷提出器水之喻。他说："物之不能离器而流行不息者，惟水也。故惟水可以喻理。水之本清，性之本善也；器之清净汙秽之不同者，气质之殊也"[2]。在栗谷看来，气质如器，性如水。水在器中，犹本然之性在气质之中。水性至清，犹人性本善。但水在清净器中则本然之性全体显露，而在污秽之器中，本清之性也会变得浑浊，澄治之，则本清之性未尝不在。栗谷在人性上针对朱熹、李退溪析性为二的错误，肯定本然之性即在气质之性中，离开气质之性的本然之性是不存在的，从而坚持人性是"一"而非"二"的实学立场，是十分可贵的。据此，栗

〔1〕〔2〕 李珥：《栗谷全书》卷十，《答成浩源》。

谷提出“矫气质之偏，复性之本然”的实功论。

四、“矫气质之偏，复性之本然”的实功论

在性理学内圣论系统中，本体与工夫是密不可分的。本体不明，无以证圣人之性；工夫不密，无以达性天之本。明本体属于“上达”，用工夫属于“下学”。以本体提领工夫，以工夫实证本体，是所有性理学家内圣之学的逻辑进路。栗谷性理之学亦不出此境。

栗谷认为，理无形而气有形，故理通而气局；理无为而气有为，故气发而理乘。据此，他引出“理无变而气有变”的结论。依栗谷之见，“理气妙合”的本然状态都是至善的。但由于理无变而气有变，清虚湛一的浩然之气在变化过程中会发生清浊、厚薄、刚柔等变异，而气发理乘，本一之理（太极至善之体）也就随着气的分化变异而散为万殊之性。在“理气妙合”的过程中生人物之万殊，由于气禀之不同，人与人的气质之性亦呈昏明邪正贤愚之不同。其实，人性在本原上均是至善之理的体现。只有通过一定的修养工夫，才能矫气质之偏，复性之本然。栗谷说：

> 人之一心万理全具。尧舜之仁，荡武之义，孔孟之道，皆性分之所固有也。惟是气禀拘于前，物欲汩于后，明者昏，正者邪，迷而为众人之蚩蚩，实与禽兽无异，而本具之理则其明自如，其正自如，但为所掩蔽而终无息灭之理。诚能去其昏，绝其邪，则尧、舜、汤、武、孔、孟之圣，非外假而成。譬如有人自家无限宝藏，埋诸幽暗之地而不自知焉……若遇先觉批示藏宝之处，笃信不疑，发其所埋，则无限宝藏，皆所自有者也。此理甚明，人不自觉，可哀也哉[1]！

〔1〕李珥：《栗谷全书》卷二十，《圣学辑要二·穷理章第四》。

栗谷变化气质之工夫论本于张横渠和朱子之说。横渠尝言："形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉，故气质之性，君子有弗性者焉"[1]。朱子解释说：天地之性，专指理而言，气质之性，则以理杂气而言，只是此性在气质之中，故随气自为一性。据此朱子提出格物致知，居敬存理，静存动察等变化气质的工夫途径。栗谷在《圣学辑要》中将中国宋明诸儒的为学宗旨及工夫论加以分类辑要，并时加按语点评其义，系统阐述了自己的"矫气质之偏，复性之本然"的实学工夫论。其入德之目有立志、收敛、穷理、诚实、矫气质、养气、正心、检身、恢德量、辅德、敦笃、功效等十三节。要而言之，"修己之功，不出于居敬、穷理、力行三者"[2]。

一曰居敬工夫。栗谷云：

> 敬言圣学之始终也。故朱子曰：持敬是穷理之本，未知者，非敬无以知。程子曰：入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。此言敬为学之始也。朱子曰：已知者，非敬无以守。程子曰：敬义立而德不孤，至于圣人亦止如是。此言敬为学之终也[3]。

按照性理学家的解释，"敬"为主一无适之义。栗谷十分强调"敬"字工夫，认为敬为圣学之始终。无论"穷理"，还是"力行"，都离不开主一无适、收敛身心的态度。非敬无以正身，非敬无以成德。而为敬之方，莫如收敛身心。栗谷强调，收敛身心，要义有三：一是要收敛其容止。按古礼制要求，做到足容重，手容恭，目容端，口容止，声容静，头容直，气容肃，立容德，色容庄。此即以"九容"持身。二是要收敛其言语。做到非礼无言，谨言明辨。《圣学辑要》云："君子言行善则和气应之，不善则乖气应之。和之至，

---

〔1〕张载：《正蒙·太和篇》。

〔2〕李珥：《栗谷全书》卷二十，《圣学辑要·总论修己章第一》。

〔3〕同上书，《圣学辑要·收敛章第三》。

则天地位，万物育；乖之至，则天地闭，贤人隐"[1]。此言之义大哉，可不慎乎！三是要收敛其心。做到常使道心为一身之主，无事时寂然不动，有事时感而遂通。时时收敛精神，未发时涵养此心，不使放逸，已发时省察此心，不使走作。如此"常惺惺"，则可以无过矣。

二曰穷理工夫。栗谷云：

> 收敛之后须穷理以致知，故穷理次之。程子曰：凡一物上有一理，须是穷致其理。穷理亦多端，或读书讲明义理，或论古今人物而别其是非，或应接事物而处其当否，皆穷理也。穷理工夫大要如此[2]。

在《圣学辑要》"穷理"章中，栗谷将孔、孟及张载、程颐、李侗、朱熹等名公硕儒关于格物致知之义，穷理用功之方，四书六经之要，明经通史之序等为学之道加以辑要，此外，又将宋明性理学家关于理气本末、道器上下、太极阴阳、未发已发、人心道心、四端七情、本然之性与气质之性等经典论述加以汇通，为时君世主提供了一套读书穷理的纲要。栗谷特加按语说："读书是穷理之一事，而读书亦有次序，故谨采圣贤之说编之如右，第于四书、六经之外，亦有宋世真儒周、程、张、朱等书，性理之说皆切于圣学，不可不细玩而深绎之也。窃思自有经传以来，士子孰不读书，然而真儒罕作，人君孰不读书，然而善治鲜兴。其故何哉？读书只为入耳出口之资，不能为有用之具故也"[3]。栗谷十分强调读书明理贵在于得天地之心，体圣贤之意，"为有用之具"，而不是入耳出口，徒记诵圣贤言语而已。在他看来，圣人之学即明体达用、内圣外王之实学，如徒记言语，寻章摘句，为口耳之学，不仅于圣学无涉，反而会曲解经义，害人害己。可见，穷理之方，关键在于博学、审

---

〔1〕 李珥：《栗谷全书》卷二十，《圣学辑要·收敛章第三》。

〔2〕〔3〕 同上书，《圣学辑要·穷理章第四》。

问、慎思、明辨而笃行，完全体现了“实修”工夫论的特点。

三曰力行工夫。栗谷在工夫论上十分强调“真践力行”。在《答成浩源》中，他将穷理明道之见分为三境层。有读圣贤之书仅晓其名目者是一层；有既读圣贤之书晓其名目，而又能潜思精察豁然有悟其名目之理者是一层；又有既悟名目之理了然在心目之间，而又能真践力行实其所知者为一层[1]。此为穷理明道的最高境界。在栗谷看来，圣学之要在于真践力行，实证实修。故其云：“穷理既明，可以躬行，而必有实心，然后乃下实功，故诚实为躬行之本”[2]。《中庸》云：“诚者，物之始终，不诚无物。”栗谷解释说，天有实理，故气化流行而不息；人有实心，故工夫缉熙而无间。“志无诚则不立，理无诚则不格，气质无诚则不能变化”[3]。所以“诚意”为真践力行、修己治人之根本。以诚实之心真践力行，具体方法有如下数义：一曰“矫气质”。栗谷说：“既诚于为学，必须矫治气质之偏，以复性之本然。”[4]气质刚者矫以柔，气质柔者矫以刚。狂者束之，狷者勉之。譬诸用药，因病发方。矫气质之根本方法在惩忿窒欲，涵养心性。二曰“养正气”。正气包括志气和血气。一为精神上的浩然之气，一为肉体上的生元之气。二者缺一不可。志气不高则人无以立，生气亏虚则人无以生。其言曰：“仁义之心，人所同受，而资禀有开蔽；真元之气，人所同有，而血气有虚实。善养仁义之心则蔽可开，而全其天矣；善养真元之气则虚可实，而保其命矣”[5]。养气、养心莫大于“寡欲”。人能以理制欲则心清气和，心清则志立，气和则体健。三曰正心检身。栗谷指出：“正心所以治内，检身所以治外。实是一时事，非今日正心，明日检身也，第其工夫有内外之别”[6]。程子云：“敬以直内，义以方外。”栗谷正心检身之训盖本于此。他认为，正心之道，在于

[1] 李珥：《栗谷全书》卷十，《答成浩源》。
[2][3] 同上书，卷二十，《圣学辑要·诚实章第五》。
[4] 同上书，卷二十一，《圣学辑要·矫气质章第六》。
[5] 同上书，《圣学辑要·养气章第七》。
[6] 同上书，《圣学辑要·检身章第九》。

静以涵养，动以省察。心体未发时静存，则性体圆莹澄澈；心体已发时省察，则七情中节而和。检身之道，在约之以礼，做到非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。在正心与检身方面，栗谷认为正心尤为重要。因为心为身之主宰，身为心之器具，主正而器自正。故其言："苟能正心则事事无不求正矣，岂有以己身安于不正之理乎？然则身之不修乃心之不正之故也"[1]。

总之，栗谷认为，圣人之学即成德立人、继善成性之实学。立人之道，成德之要，在于矫气质之偏，复性之本然，使道德理性常为一身之主宰。故在工夫论上首言居敬，以"敬"为圣学之始终；次言穷理，以明天地之理，体圣贤之心；终以真践力行收知行合一之效。居敬、穷理、力行三位一体，构成一缜密严毅之实学工夫论。穷理属知，力行属行，而居敬贯通知行。如此实修实证，虽愚必明，虽弱必强，气质之偏塞可化，德性之本体自明。故曰人人可由凡庸而入圣域。

五、"祛积弊而大有为"的经世论

如果说以上所述的本体论、心性论、工夫论为栗谷性理实学的内圣之论，那么"祛积弊而大有为"的经世论则是其性理实学的外王之道。前者包括格物致知、正心诚意、明心证性、真践力行等内容，后者则包括格君心、振纲纪、通言路、更张改制、祛弊利民等治国平天下之策。栗谷的经世论主要集中在《东湖问答》、《圣学辑要》等文献中。

栗谷生活在李朝明宗、宣祖之际，当时世宗开创的政治、经济、文教空前繁荣隆盛的局面已成为过去，土地兼并、官场腐化、士风萎靡及北胡南倭之祸等内忧外患，已成为危及王朝统治的严重问题。为祛弊保民，匡时济世，栗谷不论讲学论道，还是上疏言

[1] 李珥：《栗谷全书》卷二十一，《圣学辑要·检身章第九》。

事，一再以实理、实心、实功为期。

1. 栗谷强调学问的宗旨在于经世致用，故圣人之学即是修己治人之实学。

他在《经筵日记》中说：

> 学问非谓兀然端坐终日读书也，学问只是日用间处事一一合理之谓也。惟其合理与否不能自知，故读书以求其理。今若以读书为学问，而日用处事不求当理，则岂所谓学问哉[1]？

在栗谷看来，为学不可不读书，但读书只是穷理之一途，非学问之目的。如将读书与经世务实、日用处事对立起来，此种学问便是口耳之学，而不是圣人之学。“日用之间，事事深求合理，至于一政一令，皆欲得其正而无少不善，则此乃学问也”[2]。栗谷认为，古者无学问之名，日用彝伦之道，皆人所当为，别无标的之名目，君子只行其所当为者而已。后世道学不明，彝伦之行废而不举，于是以行其所当为者，名之以学问。学问之道，只是日用间求其是处行之而已矣。可见栗谷心目中之学问，乃指切于百姓日用，事事必求合理之实学。

栗谷讲学论道，特重格物致知真践力行。其《示精舍学徒》一文指出：

> 大抵道非冥冥深远底物事，只在日用之间，入则孝，出则弟，居处恭，执事敬，与人忠，见得思义，如斯而已。只是义理不明，则是非难晓，故读书讲论者，欲明义理，而此心不定，则义理难见，故以主静为本。无事时静坐澄心者，尊德性之事也；有事时讲明是非者，道问学之事也[3]。

---

[1][2] 李珥：《栗谷全书》卷二十九，《经筵日记》。

[3] 同上书，卷十五，《杂著二》。

在栗谷看来，“尊德性”与“道问学”，为学之道与为人之道实是一事，皆在于明人之为人的道德责任和伦理义务，确立为人处事的实理实心。“一心不实，万事皆假，何往而可行；一心苟实，万事皆真，何为而不成?”[1]所以，真践力行是学问之本。在《东湖问答·论务实为修己之要》中，栗谷将其性理实学分为十个方面：即格致之实，诚意之实，正心之实，修身之实，孝亲之实，治家之实，用贤之实，去奸之实，保民之实，教化之实。希望自天子以至于庶人，皆应以实学为本。

2. 格君心，立纪纲，是栗谷经世论的核心内容。

栗谷认为，国君是一国之主，纪纲是立国之本。君心正，则纪纲明；纪纲明，则万事举，故为治之本在于格君心，振纲纪。他说：

> 朱子曰：天下之事千变万化，其端无穷，而无一不本于人主之心者，此自然之理也。故人主之心正，则天下之事无一不出于正；人主之心不正，则天下之事一得由于正。是以人主以眇然之身居深宫之中，其心之邪正若不可得而窥者，而其符验之著于外者，常若十目所视，十手所指，而不可掩。此大舜所以有惟精惟一之戒，孔子所以有克己复礼之云，皆所以正吾此心，而为天下万事之本也。此心既正，则视明听聪，周旋中礼，而身无不正，是以所行无过不及，而能执其中矣[2]。

在栗谷看来，圣人之德与天下为一，神妙不测，虽似不可企及，诚能积累工夫，困知勉行，则未有不至者。圣贤指示大道，明白平坦，人君鲜克由之，此所以往古乱者多而治者寡。古之帝王不必生而自善，如太甲颠覆典刑而至于克终允德，成王不察流言而至于毕协赏罚，皆由于困而勉学。大抵帝王之质多与庸人不同，加之以聚

---

[1] 李珥：《栗谷全书》卷二十一，《圣学辑要·诚实章第五》。

[2] 同上书，卷二十四，《圣学辑要·为政第四上》。

精多而用物弘，故虽亡国之君，才器多有过人者，惟其用才于不当用，反为才所累。由于君心不格，不明大理，崇高自尊，不畏拂士，宴然自娱，不思伏倚，颓堕自画，不能振起，小则身危国削，大则身死国亡。这是栗谷在《圣学辑要》、《万言封事》、《经筵日记》及退身疏中多次苦口直言，告诫君上的道理。他再三“伏愿殿下”，希望人君“上念祖宗付畀之责，下从臣邻众庶颙若之望，笃信圣学，诚实下手，循序而进，罔昼夜，孜孜必臻高明博厚之境，以尽修己之功。使斯世得见尧舜之君，使斯民得被尧舜之泽”〔1〕。

关于“格君心”的条目无非《大学》明德、亲民、止于至善之道。具体说有立志、穷理、诚实、矫气质、正心、检身、恢德量、用贤、取善、法先王、谨天戒、立纪纲、安民、明教等节目。而于“立纪纲”一节，语之尤重。栗谷云：

> 纪纲者，国家之元气也。纪纲不立，则万事颓堕。……君志先定，典学诚身，发号举事，莫不粹然一出于大公至正之道，使群下咸得仰睹君心，如青天白日，观感兴起，然后尊贤使能，黜险去邪，考绩核实，信赏必罚，施为注措，无不顺天理合人心，大服一世，则纪纲振肃，令行禁止，天下之事，将无往而不如意〔2〕。

依栗谷之见，纲纪为政治之根本，国家之元气。因而他强调：一为政以立纲纪为先；二无私心乃立纲纪之本；三公赏罚是立纪纲之法。只要国君以尧舜之心为心，以先王之道为道，以圣人之学为学，以民为本，尚贤使能，明赏罚，振纪纲，就一定能使三王之政复现于今世。

3. 栗谷针对李朝中期社会矛盾潜滋暗长、积弊日深的政治危机，提出因时更张，“祛积弊而大有为”的经世方略。

---

〔1〕 李珥：《栗谷全书》卷二十二，《圣学辑要·总论修己章第二下》。

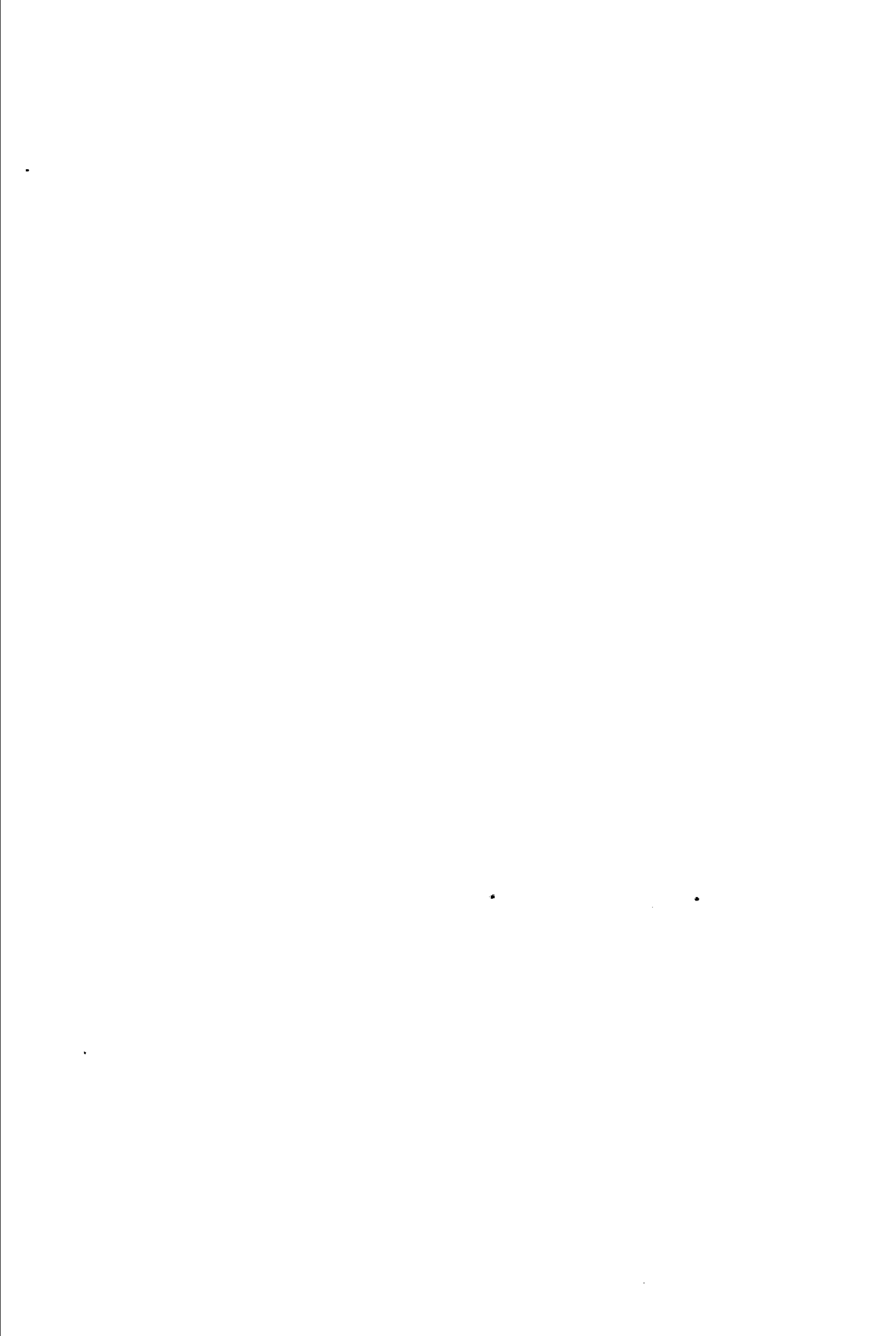
〔2〕 同上书，卷二十五，《圣学辑要·为政第四下》。

在《万言封事》中栗谷提出“七可忧”之说：“上下无交孚之实，一可忧也；臣邻无任事之实，二可忧也；经筵无成就之实，三可忧也；招贤无收用之实，四可忧也；遇灾无应天之实，五可忧也；群策无救民之实，六可忧也；人心无向善之实，七可忧也”[1]。由于无实学故无善政，无善政而导致诸弊丛生。栗谷因而提出革除时弊以救民生的“安民之术”。栗谷对当时之弊政有深切之了解，此由《东湖问答》中《安民之术》所论“五弊”可知。当时之“五弊”是：一曰“一族切邻之弊”——昔年百家之村，今无十室；前岁十家之村，今无一室，民生之凋零，使人不寒而栗。二曰“进上烦重之弊”——进上之物并非朝廷所急需，实为官场之勒索。细琐之物，莫不毕献，水陆之产，搜括无遗。三曰“贡物防纳之弊”——弊习日滋，奸猾之隶，桀黠之吏，私备百物，愚弄官司，阻挡百姓。四曰“役事不均之弊”——正军、保率、罗将、皂隶诸员，凡百应事役之类，或立长番，或分二番，或分三番至六七番，或不堪侵暴而逋竄，或稍得安业而自保。五曰“吏胥诛求之弊”——货贿盛行，官爵非贿不进，争讼非贿不决，罪戾非贿不免。只有革除此五大弊政，才能使皇祚国运恢复元气。

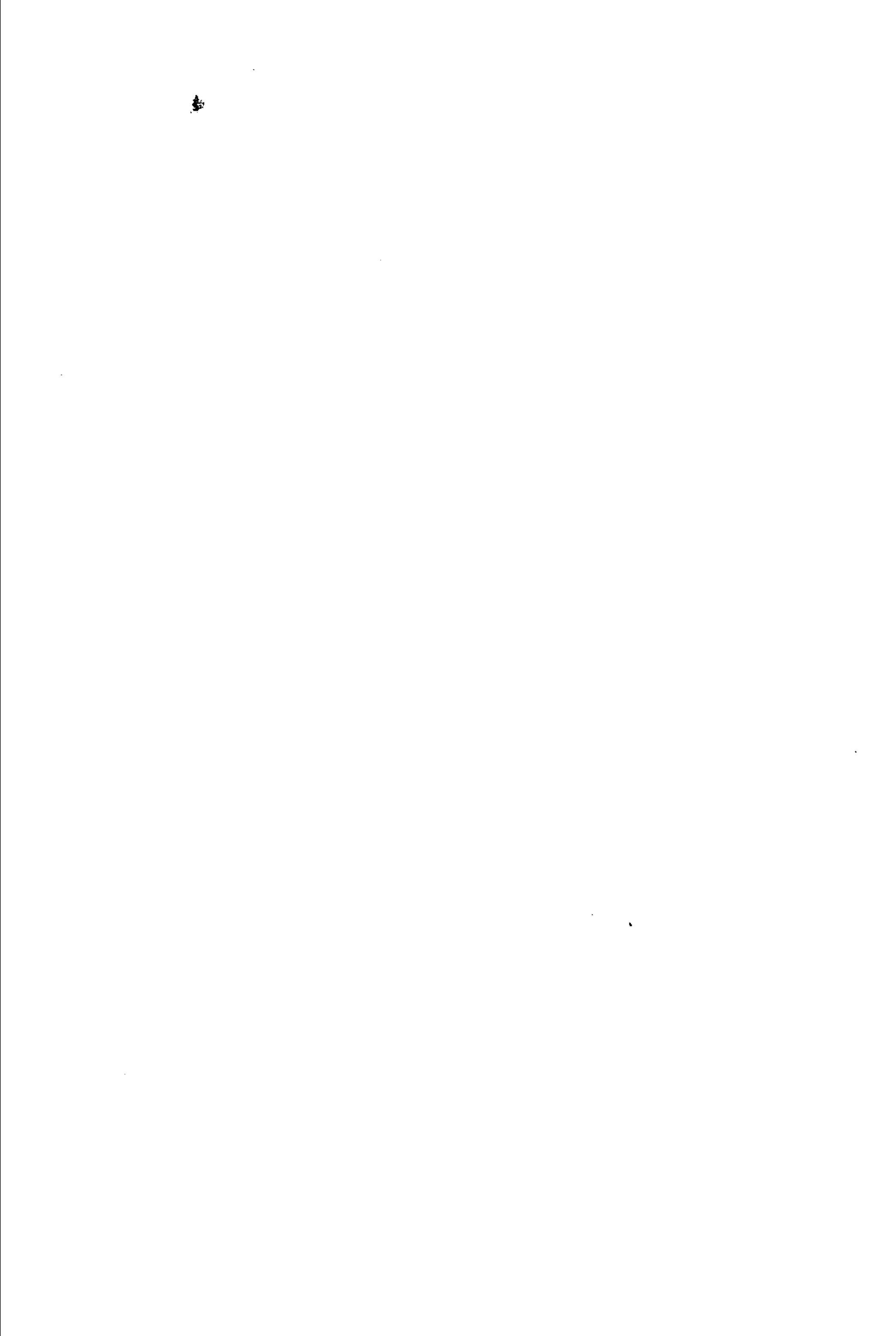
为革除“七忧”、“五弊”，栗谷提出因时变革、更张改制的思想。栗谷中年以后多谈政治。认为政治的根本在于利民，而安民之术在于因时制宜。故其言：“夫所谓时宜者，随时变通，设法救民之谓也”[2]。又言：“政贵知时，事要务实。为政而不知时宜，当事而不务实功，则虽圣贤相遇，治效不成矣”[3]。在栗谷看来，审时宜之机在于明察利害与是非。判断是非利害的准衡是“便民”、“利民”。权无定规，得中为宜；义无常制，合宜为贵。苟可以便民利国，皆可为之事；苟不能安其国而保其民，则皆不可为之事。基于这种认识，栗谷提出开言路以通下情，薄赋税以富众民，振纪纲以明赏罚，务实学以责实效，兵民一体以固边防等更张改制的建策。如果这些举措都能加以切实的落实，则李朝中兴大有可望。可

[1][2][3] 李珥：《栗谷全书》卷五，《万言封事》。

惜的是栗谷提出的种种兴利除弊的奏议，皇上均未加以足够的重视，更未加以真正落实，使栗谷虽有王佐之志、经世之学，却未能在政治上大有作为。这是栗谷的不幸，更是那个时代的不幸。



第二编 初创期的实学思想



第五章　李睟光的“燃实”思想

一、生平及著作

李睟光（1563—1628），号芝峰，生于明世宗嘉靖四十一年（1563），卒于明思宗崇祯元年（1628）。他生活在李氏王朝动荡不安的岁月，经历了壬辰卫国战争和辽东地区女真的入侵。他目睹时艰，充满了忧患意识，决心以笃实之学，挽狂澜于既倒，救民于水深火热之中。他多次上疏国君，力陈时弊，锐意改革，御外侮安黎庶。他对中国文化推崇和向往，作为李氏王朝赴燕使者，三次到北京朝见，并将中国的实学思想和刚传入中国不久的“西学”带回朝鲜，成为朝鲜半岛传播、倡导“实学”的奠基者和开创者。

《芝峰类说》是李睟光实学思想的代表著作。这部著作充分体现了他的博学多才和求实精神，是他由性理学中脱颖而出的实学思想的结晶。这部著作，洋洋大观，涵盖天人，不仅包罗天文、地理、君道、官职、儒道、经书、文章、人物、技艺、宫室、服饰、食物、草木、禽虫等25部3435条，内容极为广泛，而且还收录了348种文献和2265位名人的渊博知识。李睟光的《芝峰类说》一书，尽管尚未完全越出性理学的系统，但却包含了丰富的“实学”内容。李睟光在书中最先介绍了西洋地理和当时欧洲的科学技术，体现了他重视“质测”实学的精神。李睟光不囿于传统儒学的门户之见，对西方的天主教、中国的佛教、道教和阳明心学，进行了具

体分析，以开放的姿态，吸取，改造这些学说的合理成分，为其实学思想增添了丰富多彩的内容。《芝峰类说》一书，采百家之长而自成一说，是李朝实学初创期的开山之作。金玄成在《芝峰类说·序》中对此书作了高度的赞扬和中肯的评价。

> 向闻芝峰公有所著《类说》，从而求见，幸蒙不鄙，以全秩示之。卒业再三，盖知公初非有意于述作，直游戏翰墨之余耳。然有以见其上考天时，下质人事，义理之精微，文章之得失，以至昆虫草木之化，蒐辑靡遗，剖析无余，使人读之，开发聪明，进益智虑，如聋者之生三耳，瞽者之得四目。面壁多年，悟柏树之为西来也，不如蔡中郎所得之异书，其能及此不？不胜叹服之至，恨不能写一通而置几案耳。玄成以公之此书，必传后无疑。

金玄成认为《芝峰类说》是“上考天时、下质人事”的著作，坚信它一定能流传后世，并视之为振聋发聩的“异书”，这决非溢美之辞，而是如实之评。《芝峰类说》一书，字里行间，无不闪烁着“实学”思想的光芒，是我们研究李睟光“实学”思想的宝贵资料。

二、“混沌其物”的实体观

针对道家“以无为本”和佛教“以空为宗”的宇宙本体论，中国宋明时期的实学家们提出了“实体达用”之学，力倡宇宙本体或本原是“实气”、“实理”而非“虚无”，并强调这“实理”、“实气”存在于具体事物之中，如果“舍器而求理，未有不蹈于空虚之见，非吾儒之实学也”[1]。明代中叶以后，一些实学家在批评理学末流

〔1〕真德秀：《真西山文集》卷三十。

的"空寂寡实之学"的流弊时，又将"实理"之说进一步改造、发挥、转化成"元气实体论"，变"实理"为"元气"，视"元气"为天地万物之实体，由"理一分殊"一演为"气一分殊"。

王廷相、杨慎等人就将"太极"理解为无限之元气，认为宇宙实体既不是"空"，"无"，也不是"无形"之"理"，而是实体性的"元气"，这在当时，是一个相当进步的宇宙观。王廷相、杨慎等人的元气实体论，对李朝的赴燕使者李睟光产生了相当大的影响，他沿着王廷相、杨慎等人的思路，从诠释"太极"这一古老概念入手，精细地阐发了他的"混沌其物"的实体论。李睟光熟知中国儒、释、道的典籍，他旁征博引地写道：

> 《说郛》曰清气未升，浊气未沉，游神未灵，五色未分，中有其物，冥冥而性存，谓之混沌。太始之数一，一为太极。太极者，天地之母也。太易之数二，二为两仪。两仪者，阴阳之形也。泰素之数三，三为三才。三才者，天地之备也。此即老子所谓"一生二，二生三，三生万物"者也〔1〕。

李睟光引《说郛》的观点，认为在宇宙万物形成之前，有一朦胧的阶段。在这一阶段内，清、浊之气相混，天地不明，五色未分，惟有一物尚存，这"中有其物"即是混沌之气。"混沌"之气是宇宙万物的始源。这一始源，虽无任何形象，但却是混为一体的清、浊相融为一体的实在之物。这"清气未升，浊气未沉"的混沌之物是什么呢？《说郛》虽未明言，但只要我们对"混沌"这一概念作一历史溯源和扼要考证，就可以看出，这"混沌"之物是指天地未开辟，万物未生成之前的"元气"。汉代纬书《孝经·左契》曰："元气混沌，孝在其中。"《春秋纬·说题辞》亦曰："元气清以为天，浑沌无形体。"东汉著名思想家王充也说："说《易》者曰：'元气未分，浑沌为一'"〔2〕。明代思想家韩邦奇，是王廷相的好

---

〔1〕李睟光：《芝峰类说》卷一，《天文部》。

〔2〕王充：《论衡》卷十一，《谈天》。

友，他同样认为“混沌”是形成万物的始源——“一元之气”，他说：

> 混沌之初也，一元之气渣滓融尽，湛然清宁，而万象皆具一极中，所谓太极天之性也[1]。
>
> 一元未辟，混混沌沌，太极之未形也，是天之性也。一元既动，二气五行，化生万物[2]。

从上述引文中可以看出，中国古代哲学的宇宙生成论，是将“混沌”同无形之元气，视为一体的。李晬光强调：“混沌”是“清气未升，浊气未沉”，同样是视“混沌”为一元之气。为了进一步阐明“元气”实体派生万物的过程，他引入了中国古代宇宙生成论中的“太始、太极、太易、泰素”的概念，并对这四个概念作了阐释。他认为，太始是宇宙万物形成之前的原始阶段，这一阶段，阴阳未分，万物未成，可以笼统地称之为浑然一体之“物”，这一“物”不可分，以数名之，称为“一”，这个“一”即是作为“天地之母”的“太极”。在李晬光心目中，宇宙万物的实体，尽管有“混沌”、“太始”、“太极”之说，但它们都是同一序列的概念，就其本质而言，都是元气实体的不同状态的称呼而已。李晬光进而将“太易”释为“阴阳”二气，将“泰素”（又名“太素”）作为“天、地、人”三才的别名，将“泰素”，“太易”纳入元气实体派生宇宙万物的过程之中，自始至终坚持了元气实体论的宇宙观。李晬光认为由元气（混沌、太始、太极），而生两仪的过程，同老子所说的“一生二，二生三，三生万物”[3]的过程是一致的。老子所说的“一”，同“太始之数一”都是指混然体一的“元气”。李晬光运用老子“一生二，二生三，三生万物”的宇宙生成公式，阐明元气派生万物的过程，这不是简单的类比和推论，而是对老子思想的吸取和转化。老子在《道德经》四十二章中，开宗明义地就提出了“道

---

〔1〕〔2〕 韩邦奇：《苑洛集·正蒙拾遗序》。

〔3〕《老子》第四十二章。

生一”的命题，而李睟光在引用此章时，就不提“道生一”这一过程，而是直说“一生二”，这决不是他偶然的疏忽，而是对老子思想有选择的扬弃。因为“一”，在中国古代典籍中多指“元气”而言，老子的“道”却是一个精神实体，讲“道生一”，就是置“道”于“元气”之上，否认了“元气”的宇宙本原的含义。根据李睟光“崇实黜虚”的主张，他省略“道生一”这个命题，是他“元气”实体论思想的必然表现，自有其深意。

为了强调“太极”（元气）即是宇宙实体的观念，李睟光对明代思想家王世贞（1526—1590）的《论太极图说》的观点进行了大胆的批评和补正，他说：

> 王世贞《论太极图说》曰：“无极而太极”，吾不敢从其“而”也。动而生阳，静而生阴，吾不敢从其“生”也。余谓弇州此言，亦自有所见，但于周子之意，未之深究耳[1]。

关于“无极”、“太极”的性质及二者之间的相互关系，在中国宋明理学阵营内部曾引发一场激烈的辩争。“无极”这一概念首见于《老子》第二十八章“恒德不忒，复归于无极”。老子在此章中，将“无极”与“婴儿”、“谷”、“朴”同视为道的属性，强调“道”的虚无，纯朴、无知、无欲的特征，“无极”仅仅是作为道之属性的范畴，而非一实体概念。宋明理学的开创者周敦颐援佛老而入儒，在《太极图说》中提出了“自无极而为太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也”的宇宙生成模式。这一宇宙生成模式，已是对老子思想的转换，将“无极”视为宇宙实体，“万物”由无极派生，最后又归结为无极，“太极”不过是“无极”派生万物过程中的一个阶段而已。周敦颐的这一宇宙生成

〔1〕李睟光：《芝峰类说》卷一，《天文部》。

模式，本质上同老子的“道生一”和“有生于无”的思路是一致的。陆九渊认为“太极”即是宇宙实体，反对在“太极”之上加“无极”，他说：“《易大传》亦只言太极不言无极。若于太极上加无极二字，乃是蔽于老氏之学。”[1]朱熹虽然赞同保留“无极”一词，但认为“无极”只是对“太极”的描绘，形容和规定，是“太极”的属性，他说：“无极是有理而无形，如性何尝有形。太极是五行阴阳之理皆有，不是空底物事，若是空时，如释氏说性相似。”[2]朱熹反对老氏说“无”和释氏言“空”，强调“太极”是一“实理”，所谓“自无极而为太极”，实际上是“无极而太极”，去掉“自”，“为”这两个关键词，“太极”是实体，“无极”是虚语，“无极而太极”是“有理而无形”之意，“无极”不过是指“太极”之“无形”而已。朱熹对周敦颐《太极图说》的解释，为明代不少思想家所认同。王世贞对朱熹的“无极而太极”这一命题深表赞赏。李睟光站在元气实体论的角度，视“太极”而为一实体性的“元气”，对“无极而太极”这一命题也作了批评。他指出“无极而太极”仍然没有超越“道生一”和“有生于无”的模式。因为在“无极”和“太极”之间加上“而”字，就明显地含有“无极”生“太极”之意，“无极”（虚无）成为宇宙本体，居于“太极”之上，同元气实体论哲学是背道而驰的。李睟光有鉴于此，明确指出“吾不敢从其‘而’也”，坚决主张去掉“而”字，突出“太极”（元气）的实体性和本原性。李睟光的这一观点，表面上是对王世贞《论太极图说》观点的批评，实质上是针对朱熹“无极而太极”这一命题的修正，进一步清除这一命题的虚无成分，坚持了“太极”（元气）实体论的实学立场，在朱子学占主导地位的李氏朝鲜，是有极大理论勇气的表现。同时，也是李睟光对“朝鲜之朱子”、“东方百世之师”的李退溪（1502—1571）的性理学的扬弃。李睟光发挥李退溪不提“无极”而重“太极”的实体思想，又将“太极”视

---

〔1〕陆九渊：《陆九渊集》卷十五，《与陶赞仲》。

〔2〕朱熹：《朱子语类》卷九十四。

为"混沌"的"一元之气"，变理本论为气本论，由"理"实体而一变为"气"实体。对于"动而生阳，静而生阴"的提法，李睟光也表示了异议。他认为，"太极"即元气，本身已包涵阴阳二气。如果再讲"太极动而生阳，静而生阴"，那就是将"太极"凌驾于阴阳二气之上，使"太极"成为一精神实体而非元气实体。李睟光力主元气实体论，断然否定由"太极"的动静而生阴阳的命题，明确地宣布："吾不敢从其'生'也"，删除一个"生"字，堵塞了将"太极"视为精神实体的思维途径，这是李睟光对元气实体论的一大理论贡献。李睟光的元气实体论，一方面是对性理学的吸收和转换，扬弃以理为太极，以心为太极的命题，将太极视为"元气"实体的哲学范畴，另一方面又是以道器一体论作为其哲学依据。他以一个实学家的理性精神，对实学的哲学根据，作了形而上的沉思和探索。他提出"道在民生日用之间"的命题，以道器一体的高度，为其"懋实"论的实学思想作了哲学论证。李睟光作为一个思想家，对"道"是高度重视的，他认为，学术的最终价值必须在"道"中方能体现，他谆谆告诫学者：

> 学者将从求道也，故为学非难，闻道为难；闻道非难，信道为难；信道非难，得道为难；得道非难，守道为难；守道非难，成道为难[1]。

李睟光将"求道"作为学者的根本任务，而"求道"必须经历一个"闻道、信道、得道、守道、成道"的艰苦过程，这一过程的每一个阶段非轻而易举，而是一个比一个艰难。他将"成道"定位为"求道"的终极目标，这是最为艰难之事。因为"闻、信、得、守"属于"知"道的范畴，而"成"道则属于"实行"大道的范畴。按照李睟光"实践为难"的观点，"成道"既是"求道"的最高目标，又是极为艰难的"实行"过程。李睟光向学者指出，"成

〔1〕李睟光：《芝峰集·采薪杂录》。

道"之难，就在于它不是凭空冥想，而是在实践活动中，逐渐体悟的过程。要"成道"不能脱离现实生活而玄谈，必须在解决国计民生的"实事"上致力用功。因为"道"不离器，道就在实际生活之中：

> 道在于民生日用之间，夏葛而冬裘，饥食而渴饮，即道也。外此而言道者非矣。庄子所谓道在屎尿，虽粗说，亦有见乎此也〔1〕。

李睟光引用庄子"道在屎尿"的说法，阐明道决非脱离世间万物，悬空在上的恍惚之体，而是存在于百姓的生产、生活实践之中。庶民们夏日穿葛麻以纳凉，冬天穿皮衣以避寒，吃饭喝水，都是道的体现，一言以蔽之，民生日用的准则即是道。李睟光"道在民生日用之间"的提法，虽然是直接源于庄子，但却是宋明时期"道器一体"，"道在器中"思潮的反映。王廷相就反对离气而言道，主张："有形亦是气，无形亦是气，道寓其中矣"〔2〕。韩邦奇在"由气化可以言道矣"〔3〕的基础上，形象地指出："如鸡鸣、犬吠、蛙鸣、蝉蠂，皆化育之流行也，皆道也"〔4〕。韩邦奇将自然界中动物的生命活动视为气化流行之道。李贽针对宋明理学"存天理，去人欲"的命题，明确肯定"穿衣吃饭，即是人伦物理，除却穿衣吃饭，无伦理矣。世间种种皆衣与饭类耳。故举衣与饭而世间种种自然在其中。非衣饭之外更有所谓种种绝与百姓不相同者也"〔5〕。李贽认为，"穿衣吃饭，即是人伦物理"，离开百姓"穿衣吃饭"的日常生活，就没有"人伦物理"，也就无所谓"天理"。李贽的这一思想，可以说是李睟光"道在民生日用之间"命题的先声。李睟光

〔1〕李睟光：《芝峰集·采薪杂录》。
〔2〕王廷相：《慎言·道体》。
〔3〕韩邦奇：《正蒙拾遗》。
〔4〕韩邦奇：《苑洛集》卷十八。
〔5〕李贽：《焚书》卷一，《答邓石阳书》。

系统地总结、吸取了中国古代思想家"道不离器"，"道在器中"的思想，将"道"与"民生日用"直接联系在一起，为其"懋实"论奠定了哲学根基。

由于李晬光将"道"与"民生日用"直接相联，因此，他非常强调治学、悟道必须在"实用"上用功，否则，断难有所成就，他指出："虽有志于学，不能实用，其力若存若亡，则其能成就也难矣"[1]。李晬光对一些不问"民生日用"，不关心国家大事，只图明哲保身，退隐山林，终老林下，以栖隐为高的"至人"进行了激烈的批评，他说："所谓至人者，亦迹乎俗而心乎隐者也。"[2]在李晬光心目中，所谓"至人"，不是脱离世俗社会，恰恰是关注世俗社会，以天下为己任（"迹乎俗"）的贤能之士。他们具有强烈的社会责任感，在治国安民上大有作为和建树，在思想上不计较，不追逐个人的功名富贵，心境恬淡自然（"心乎隐"），这种"迹乎俗"而"心乎隐"的士人，才是道德境界极为高尚的"至人"。李晬光所褒扬的"至人"，是行为入世而精神超世的统一，是重实用而淡名利的统一。这样的人格，才是士人的楷模。李晬光的"至人"观，是对道家"内圣外王"思想的改造和发展。著名的玄学家郭象(252—312）曾说过："夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉？"[3]"故圣人常游外以冥内，无心以顺有，故虽终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若"[4]。郭象所说的"圣人"指的是人间的君王，他们在"庙堂"（朝廷）上治理天下，但心境淡泊，"无异于山林之中"。他们勤于政事，"终日挥形"，"俯仰万机"，但思想上却是"神气无变"、"淡然自若"。郭象心目中的"圣人"是由"外王"而入"内圣"，而李晬光心目中的"至人"，却是由"内圣"而入"外王"，在"内圣"、"外王"的天平上，他

[1] 李晬光：《芝峰集·秉烛杂记》。
[2] 同上书，《采薪杂录》。
[3] 郭象：《庄子·逍遥游注》。
[4] 郭象：《庄子·大宗师注》。

是倾向于"外王"的。他公开宣称："山林不高，高的是朝廷和帛井"[1]。他重视朝廷政事的得失和民生的日用问题，注重心隐而非身隐，是一种典型的"内圣外王"型的经世致用实学。

李晬光是一位博学多才的实学思想家，他倡导的元气实体论，不是停留在一般的逻辑推演上，而是运用于对各种自然现象的剖析之中。李晬光坚持太极（元气）内涵阴阳二气以生成万物的实体论，结合当时的自然科学知识，解释了许多奇异现象，破除了古书上所载，而为今人所误信的谬见。

1. 关于"月蚀"现象，古人不明"月蚀"的成因，编造了不少神话，说什么"蚀月者月中虾蟆"，"蚀日者二足鸟"，将月蚀、日蚀这一自然现象，说成神物（虾蟆、二足鸟）所为。这些离奇而荒诞之说，被李晬光斥之为"此固俚说"，不足为据。他运用"天地阴阳消长盈虚之理"，对"月蚀"现象进行分析，体现了他重质测而反臆断的实学精神，他说：

> 月本无光，受日光以为明，去日有远近，受光有增损，惟正对而光满，故自朔至望，则由近而远，所以光渐生而极于盈，自望至朔，则由远而近，所以光渐灭而极于虚，此天地阴阳消长盈虚之理也。又邵子曰：月体本黑，受日之光而白。余谓月蚀既则其色暗黑，此可知矣[2]。

李晬光根据中国古代的天文知识，认为"月本无光，受日光以为明"，而月体之光有增损，取决于月体离太阳的远近，月望之日，月体正对太阳而满月，光最盈；月朔之日，月体背日而光最少，以至于虚。这是天地阴阳消长盈虚之理，非人力，神物使然。他据此又引证邵雍的观点，认为"月蚀"，不过是月体未受日光，而显现其"暗黑"之本色罢了。李晬光对"月蚀"现象的阐释，同现代天

---

[1] 李晬光：《芝峰集·秉烛杂记》。

[2] 李晬光：《芝峰类说》卷一，《天文部·日月》。

文学关于"月蚀"的原理是基本吻合的。现代天文学认为，地球运行到月亮和太阳中间时，太阳的光正好被地球挡住，不能照射到月亮上去，因此，月亮上就出现黑影，这种现象称之为"月蚀"。李睟光的解释，虽然尚欠精确，但他承认"月本无光，受日光以为明"，并用阴阳二气的盈虚消长以阐明"朔月"，"望月"和"月蚀"的形成，具有一定的科学成分，扫除了迷信和无稽之谈。这在视日月为神灵的古代，是一种难能可贵而大胆的思想。

2. 李睟光对道教经典奉日月为人格神的观点，也进行了猛烈而尖锐的批评，他说："道经云，日姓张表字长史，月姓文名中字子光。又日中有青帝、赤帝、白帝、黑帝、黄帝，月中有青帝夫人、赤帝夫人、白帝夫人、黑帝夫人、黄帝夫人……其说多诞，故不尽录。"[1] 道教经典运用阴阳五行学说，神化日月，宣传日月为有意志的人格神，李睟光认为这种观点有违于太极（元气）阴阳的实体论，是一种荒诞不经之说，应坚决摒弃而"不尽录"。

3. 对于"云、雨、虹、雷"等气象，李睟光一本元气实体论的观点，运用阴阳二气相争相和的原理予以阐释，扫除无知与妄见。关于云雨的形成，他认为是阴阳二气交和的结果："《素问》曰：地气上为云，天气下为雨。注：阴凝上结则合以成云，阳散下流则注以为雨。雨以云以施化，云凭气以交合。世以男女交合为云雨，盖本于此"[2]。李睟光认为，天气为阳，地气为阴，阴气凝结则为云，阳气不散则为雨，阴阳二气和合成云雨，犹如男女交合而生万民，都是阴阳二气相互和谐的结果。"虹"往往在雨后出现，横跨天际，七色并存，蔚为壮观。古人不明"虹"形成之因，往往随意猜测，认为是"殆有物为之，儒者以为阴阳邪淫之气"，为色彩缤纷的长虹蒙上了一层神秘的外衣，李睟光断然指出："臆说也。"[3] 他认为彩虹的出现，是雨后水气向上蒸腾的结果。对"虹

---

〔1〕 李睟光：《芝峰类说》卷一，《天文部·日月》。
〔2〕 同上书，《天文部·风云》。
〔3〕 同上书，《天文部·虹》。

能饮涧”的说法，他提出了独特的看法，“余渭虹能饮涧，非虹能饮，疑水中有物，嘘气成形，如蜃楼海市之类耳”[1]。李睟光指的“水中有物”，不是能“鼓腹吐气”，遂成虹霓的“大虾蟆”，而是向上蒸腾的水汽，亦属阴阳，不是神奇之物。“雷”也是常见的一种自然现象，由于雷声阵阵，闪电裂空，霹雳惊人，威力无穷，“在石则裂，在木则折，在屋则毁，其气着物，无不立死。人畜之死于雷，皆焦烂，文如符篆”[2]，有的人就据此附会，宣扬“天人感应论”，认为雷击万物，乃是天神发怒，“罚殛有罪”之人。李睟光对这种说法进行严厉的批评，称之为“悉臆说也”。他认为，“雷”是天地间“秉纯阳之至精者”，在五行中属火，“如铳炮火药一发，金石皆炸裂”，是火性酷暴的表现。人畜被雷击死，是“火气之所灼也”。雷电的发生，是阴阳二气“击搏”的结果，决非天神发怒所为。李睟光以“阴阳击搏之气”去揭示雷电的本质，再一次表明了他坚持无神论和元气实体论宇宙观的立场，值得称道和赞许。

三、“力行之以尽践履之实”的实行说

李睟光是一位博学多才的实学思想家，他的著作“上考天时，下质人事”，通古今，贯中西，自成一体，受到当时学者的高度赞扬。李睟光的博学多识，不是为了炫耀自己，也不是以此作为猎取名利的工具，而是致力于经世致用，救国救民，挽救社会危机。他认为，治学必须要有一个明确的目标，即学以致用，犹如射箭等，以中靶为目标。他谆谆告诫学者：“夫学如射，射者，志于鹄者也。苟志于鹄，虽不中不远矣。故学莫先于立志，尤莫贵于所向。”[3]李睟光向学者指出，治学广博，不是自己所要达到的终极目标，只

〔1〕李睟光：《芝峰类说》卷一，《天文部·虹》。
〔2〕同上书，《天文部·雷》。
〔3〕同上书，卷五，《儒道部·学问》。

是一种手段或途径。如果说，射箭以“志于鹄”为目的，那么治学就要以实现自己的志向为目的，这个志向是极其宝贵的，以济世安民，挽救国家、民族的危亡为己任。李睟光进一步指出，仅就学习本身而言，不能只停留在对经史子集的诵读上，而且要注重实习与践履修养，他说：“学贵习，习则熟，不习则生，学者之涵养省察，所以习也，私而至于义精仁熟，其效也。”[1] 李睟光提出“学贵习”的命题，表明他重践履，贵实行的思想。

李睟光对脱离实践，只讲口诵，虚谈义理，“能言不能行”的空疏学风，进行直率的批评，他说：

> 黄勉斋曰：“汉唐老师宿儒泥于训诂，多不讲义理，而近世三尺童子皆能言义理，然能言而不能行，反出汉唐诸儒下。”成昕松守琛见《四书章图》曰：“义理之深奥难解处，一见了然于心目之间，可谓详且尽矣。然学者初无深思力究心得自悟之妙，而资口说以为知，则其所知者必不能久存于心，知既不存，则又何据而力行之，以尽践履之实乎？”余谓此言，足以尽末学之弊矣[2]。

李睟光引用黄勉斋等人之言，对中国古代的两种学风即训诂学和义理学进行了评论。他认为，“汉唐老师宿儒泥于训诂，多不讲义理”，固然不当，但“近世三尺童子，皆能言义理”，束书不观，游谈无根，杜撰臆造，穿凿附会，实属无稽之谈，“反出汉唐诸儒下”。更何况那些“能言义理”之人，只“能言而不能行”，“资口说以为知”，更是大谬不然。李睟光认为，学者既要明训诂，讲义理，更要亲自践履躬行，倡导“力行之以尽践履之实”，才能达到治学的目的。李睟光有鉴于空疏学风的危害，力排“资口说以为知”，倡导“力行”，“践履”的实行、实功，这对于救偏补弊，创

---

〔1〕李睟光：《芝峰集·采薪杂录·学习论》。

〔2〕李睟光：《芝峰类说》卷五，《儒道部·学问》。

立李朝实学，是有开启先路之功的。

由于李睟光治学重实行，故他能对“实行”的意义和价值作了形象、生动而精辟的阐发，他指出：

> 先儒言才学便有着力处，既学便有得力处，不是说了便休，如学者必执笔行墨，然后为学书；学匠者必操斧运斤，然后为学匠；余谓凡为学者口说虽精，终非实践，反不如学技者之为。今且并口说而废之，可胜叹哉[1]！

李睟光的这段论述十分精彩。他明确指出，所谓“学”，“不是说了便休”，而是同“着力”，“得力”，即“力行”相联系的，离开了“力行”，只是言说，就不是“学”。他认为，学习书法，必须“执笔行墨”；学习工艺，必须“操斧运斤”，只有在实际操作过程中，才能学到书法之精，工艺之技，离开“力学”，那就谈不上“学书”、“学匠”。李睟光据此指出“凡为学者，口说虽精，终非实践”，鲜明地表达了他倡导“实践”的治学之方。

李睟光在重行的基础上，进一步系统地阐发了自己的知行观，他说：

> 余在童丱，及闻先生长者之余论，以谓为学之方，惟在知行二字。《大学》之格物致知，求所以知之也。诚意以上，即所以行之之目也。至于《中庸》所谓博学、审问、慎思、明辨四者，所以知之也。笃行者，所以行之也。圣贤教人，虽千言万语，其要不过出此。陈真晟曰：人于此学，若真知之则行在其中矣。余谓学者非知之难，真知为难；非行之难，实践为难。其或知之而不能行者，由不能真知故也[2]。

李睟光根据自己在少年时代从“先生长者”处所听到的教诲，

[1][2] 李睟光：《芝峰类说》卷五，《儒道部·学问》。

深刻地领悟到"知行二字"是"为学之方"，即治学的根本宗旨和方法。李睟光注重"知行"，肯定"知行"的统一，并赞同陈真晟"真知之则行在其中矣"的观点，但他并没有混淆知行的差别，他借用《大学》、《中庸》的提法，将"格物致知"、"博学、审问、慎思、明辨"纳入"知"的范畴，称之为"求所以知之也"；将"诚意以上"、"笃行"归入"行"的内容，称之为"行之目"，或"所以行之也"。李睟光精细地区分"知"和"行"的范畴，从而克服了王阳明强调"知行合一"而否认"知行"的片面性。尤为难能可贵的是，李睟光不仅严格地区别"知"和"行"的范畴，而且还对"行"或"实践"的概念进行划分。李睟光在文中所说的"非行之难，实践为难"，就将"行"和"实践"作了一定程度的区分。李睟光所说的"实践"，固然也有"实行"之义，但更多的是突出将所学之知付诸操作，达到自己的目标，将"记诵通经"排除在"实践"之外。李睟光反复论证"实践"的重要性，明确地指出："惟资口谈，不能实践，则与记诵通经者，何以异哉？"[1]李睟光认为这种崇尚虚谈，不务实践的学风，是近世"末学之弊也"[2]。

李睟光"力行之以尽践履之实"的实行说，主要是针对王学末流而发的。李睟光在王学末流侈谈心性，"束书不观，游谈无根"，大行虚无之风的晚明之际，独在朝鲜倡导"力行之以尽践履之实"之说，为在朝鲜倡导经世实学奠定了认识论基础，这是十分可贵的"笃实"精神。

李睟光重实践的笃实思想，还表现在他对"农商、工伎"等生产实践的推崇上，一扫士大夫耻言功利活动的陈腐之见，他痛快淋漓地说道：

> 《颜氏家训》云："人生在世，会当有业，农民则有计量耕稼，商贾则讨论财贿，工巧则致精器用，武夫则惯习弓马，文士则讲议经书。今士大夫耻涉农商，羞务工伎，射既不能穿

〔1〕〔2〕 李睟光：《芝峰类说》卷五，《儒道部·学问》。

札，笔则才记姓名，饱食醉酒，忽忽无事，以致销日，或因家世余绪，得一阶半级，便自为足，全忘修学。及有吉凶大事，议论得失，蒙然张口，如坐云雾。公私宴集，谈古赋诗，塞默低头，欠伸而已。何惜数年勤学，长受一生愧辱哉？”此语真可以训世矣[1]。

李睟光引用《颜世家训》的论述，阐发了重实业、重实用的人生价值观。他赞同《颜世家训》的观点，“人生在世，会当有业”，士农工商都应从事具体的实际工作，解决国计民生的现实问题。对那些“耻涉农商，羞务工伎”，“饱食醉酒，忽忽无事”，一旦遇到国家、社会的“吉凶大事”，毫无主意，束手无策，“蒙然张口，如坐云雾”的人，应当予以斥责和鄙弃。李睟光由衷地赞叹《颜氏家训》这些话是至理名言，“真可以训世矣”。

李睟光将《颜氏家训》中的这种人生价值观作为自己追求的高尚境界，他针对宋代赵季仁所说的“某平生有三愿：愿识尽世间好人，愿读尽世间好书，愿看尽世间好山水”的人生追求，明确地提出了自己的“三愿”：“愿作世间好人，愿做世间好事，愿见世间好景象”[2]。赵季仁的“三愿”，凸现了士大夫重道德修养，陶冶情操的人生境界；而李睟光的人生“三愿”，固然包含有性理学所倡导的“愿作世间好人”的成圣成贤的终极关怀与追求，但更多的是揭示了他以实学为己任的内心信念。他所说的“愿做世间好事”，即亲自做出一番为国为民的巍巍功业，落脚点是在“做”或实行上；他所说的“愿见世间好景象”，即他所做的实功、实业一定要实现，并有好的结果，而不是空言或虚诺。赵季仁的“三愿”，讲的是“识尽、读尽、看尽”，基本上是性理学中的心性修养内容，而李睟光所说的“三愿”，讲的是“愿作、愿做、愿看”，强调的是实行、实功，表明李睟光的思想已渐渐脱离性理学的束缚，开始向

〔1〕李睟光：《芝峰类说》卷五，《初学》。
〔2〕同上书，《格言》。

实学过渡，他的实学思想已初具规模。

四、"以实心行实政"的治国论

李晬光生活在李朝社会的动荡之际。当时，北有新兴满洲势力的崛起和威逼，南有倭人的骚扰和侵略，社会经济凋敝，人民生活困苦不堪，李朝政权由盛转衰，面临着空前的社会危机。两班贵族中的"有识之士"，胸怀忧国忧民之心，开始探讨社会衰亡、世风日下的根源和症结所在。不少锐意改革、力挽狂澜的思想家普遍认为，程朱理学及其末流所倡导的"性理"学和"束书不观，游谈无根"的空虚之风是李朝社会危机产生的根本原因。所以，要挽救危亡，就必须摒弃"性理"学专注空谈心性，不注国计民生的虚无之风，应由虚返实，大力倡导"经世致用"实学。

李晬光曾亲历壬辰卫国战争，目睹官场的腐败和无能，深刻地认识到清谈、空论给社会带来的巨大危害，他尖锐地指出："国事日以委靡，朝纲日以紊乱，是则无他，皆坐不实之病也。"[1]李晬光把"实学"视为治国安邦，解决社会危机的根本途径。李晬光的经世实学思想，集中地反映在他于仁祖三年（1625）呈上的《条陈懋实札子》一文中。他痛切地指出：

> 以至绩用无成，治效蔑著，国事日以委靡，朝纲日以紊乱，是则无他，皆坐不实之病也。夫天下事务至广，而所以操之者诚也，诚则实也……以实心而行实政，以实功而致实效，使念念皆实，事事皆实，则以之为政，而政无不举，以之为治，而治无不成，故臣敢以懋实二字进焉[2]。

李晬光的这一"札子"，不仅揭示了国事委靡、朝纲紊乱的根

〔1〕〔2〕 李晬光：《芝峰集·条陈懋实札子》。

源，而且还系统地阐发了自己所倡导的“实学”思想的特征。他在“札子”中将其丰富的实学思想概括为“懋实”二字，言简意赅地揭示了自己实学思想的本质特征。“懋”字在中国古籍中含义丰富，有勉励之意，如《尚书、尧典》中所说的：“汝平水土，惟时懋哉!”即勉励禹努力治水，争取成功；又有戒慎之意，如《尚书·胤征》中所说的：“其尔众士，懋戒哉!”即告戒三军将士作战谨慎，听令用命；除此之外，“懋”字尚有盛大、褒美、喜悦之意。概而言之，是一个具有正面、积极意义的褒词。

李睟光吸取中国古代儒学的“诚”的观念，并将“诚则实也”作为“实学”的重要内容。他据此而向仁祖提出了一条推行“实学”的治国路线，即君王应以“至诚”的高尚境界（“实心”）为指导，去大力施行经世致用，利国利民的从政之术；通过实际的功绩（“实功”）达到国富民殷的目标（“实效”）。李睟光认为，以实学治国，必须从“实心”开始，以“实心”作为“实政、实功、实效”的出发点和前提。“实心”是“念念皆实”，惟有“念念皆实”，才能做到“事事皆实”。李睟光将“实心”作为行“实事”的先决条件。

李睟光倡言重“实心”“实念”的“懋实”论，不是停留在一般的理论阐发上，而是将它落实在治国、安民的具体施政之中。他向仁祖呈献“富国之术”说：

> 富国之术，在于钱币；足兵之策，在于号牌。盖钱币行，则国用自裕，号牌行则时无幸民。其利益必大矣。用钱之议起于先王末年。廷臣献言，皆以用可行而事竟寝。号牌则顷在壬子，设厅成籍，公卿以下佩持数月而罢我国之习。而能耐久如此，惜哉！故作事者，非知之难，行之为难，非行之为难，持久为难[1]。

〔1〕李睟光：《芝峰类说》卷三，《君道部·帝王》。

李晬光根据儒家传统的治国原则，提出了“富国之术”和“足兵之策”。李晬光认为，李朝社会出现了商品经济，推行钱币以利于商品流通，已成为必然之势。他主张由朝廷发行钱币，促进商品交换与流通，既利于经济繁荣，又增加赋税收入，有利于克服国家财政危机。由于李朝面临满人和倭寇的侵逼，增强兵力，已是当务之急。推行“号牌”法，是“足兵之策”。所谓行“号牌”，是指对服兵役、差役的吏民进行登记，发给号牌，让他们佩带，并由官府注册，这样一来，无人敢逃兵役与差役，“号牌行则无幸民”。发行钱币，佩持号牌这两项政令，本已在前朝推行，但不能“耐久”，中途而废，以致国贫民弱，社会危机严重，使李晬光痛心疾首，发出了“持久为难”的感叹。他重视这两项利国利民之策，表明了他的忧患意识和富国强兵的愿望。

鉴于“壬辰倭乱”给李朝所带来的惨祸，李晬光主张加强军备，提出“庙胜”之计，他说：

> 《淮南子》曰：用兵者必先自庙战。主孰贤？将孰能？民孰治？蓄积孰多？士卒孰精？甲兵孰利？器备孰便？故运筹庙堂之上而决胜千里之外，余谓此为庙胜也。为国者能存此言，则不待交锋，而胜负之形立矣[1]。

他极力反对性理学家空谈心性之说，要求执政者从“主贤、将能民治、蓄积、士卒、甲兵、器备”等六个方面作好战争准备，即在改革政治，取信于民，发展经济，训练士卒，完善甲兵，修炼利器，从政治、经济、民心、士气、军备各个方面造成综合国力之优势，以便一举击退倭寇的进犯。应该说，李晬光的“庙胜”之计，是切中李朝时弊的克敌妙策。

为了激励将士杀敌立功的勇气，他提倡“以斩馘计级行赏”的办法，反对虚冒战功的欺骗行为，他尖锐地指出：

---

〔1〕李晬光：《芝峰类说》卷三，《兵政部·征伐》。

> 自古军功以斩馘计级行赏，其意有在。而壬辰倭变，议者以射杀计首级论功，故虚张战功，诈冒（伪）居多，前后射杀殆过贼数，而贼不少损，充斥如故，虚伪甚矣[1]。

在壬辰卫国战争中，有的官员主张“以射杀计首级论功”以代替“斩馘计级行赏”。由于“射杀计首级”无法实证考核，结果出现了“虚张战功”，“诈冒（伪）”领赏的弊端，“射杀”之数远远超过倭寇之数，而敌人实力并未受损，国库虚耗而敌势方张，这就是“射杀计首级论功”所带来的危害。而“斩馘计级行赏”的方法，以实际斩获敌人的首级作为计功行赏的可靠依据，克服了虚张战功，诈伪领赏而耗国力的弊端，这是一种切实可行的方法，应去虚取实，存此而废彼。

对于军功的奖励，李睟光力主实惠，反对“空名”和“虚惠”。李朝权奸秉政，空谈之士甚多，对于军功的奖赏，往往流于形式和俗套，“将帅出征，空手而往。战馘之赏，无以应之，不过列名上请朝廷”[2]。所谓“奖赏”，不过是颁发“一张告身”，“禁军免贱、限年免役、复户而已”[3]，将士得到一些无关紧要的职位，社会地位、身分在名义上有所提高，但没有一点物质上的实惠，结果造成了“群情懈怠而激劝无方”的严重危害。李睟光对此十分忧虑，他深有感慨地说道：“古人曰：‘重赏之下，必有死士’。今乃欲以空名为重赏，以虚惠得死士，不亦难乎？”[4]李睟光主张以实惠“重赏”立下军功的将士，反对“以空名为重赏，以虚惠得死士”，这充分体现了他在“奖赏”问题上的“懋实”精神。

壬辰卫国战争时期，李睟光曾担任“防御使从事官”，亲赴岭南前线，参与了战斗。他对“兵器”作了研究。根据朝鲜的地理、民情、士卒的特点，认为实行“车战”，这是克敌制胜的妙策，他说：

---

[1][2][3][4] 李睟光：《芝峰类说》卷三，《兵政部·赏功》。

> 言兵者多言车战之利，以其欲行则行，欲止则止，谓之有脚之城。卫青以武刚军取胜，马隆、哥舒翰、马燧、皆用此破敌，盖内藏军马粮草，使敌马不得冲，箭不得入，敌若近前，火炮齐发，奇兵继出，乃野战制胜之长策也〔1〕。

李睟光认为，车战之利甚多，行止，进退自若，是一种攻、防兼具的兵器。中国历史上的名将，如卫青、马隆、哥舒翰、马燧“皆用此破敌”，取得赫赫战功。李朝将士运用“车战之利”，既可阻止敌人的进攻，又能出奇兵，“火炮齐发”，歼灭倭寇，这是“野战制胜之长策”。李睟光得出结论，不是凭空杜撰的书生之见，而是亲自参加了“岭南”野战，实际运用“车战”以胜敌的经验之谈，并参以历史事实，更具说服力。

李睟光注重军事，还着眼于“养民”，探讨了“强兵”和“养民”的关系，他提出了“养兵以养民为本”的命题，他说：

> 养兵，以养民为本。不养民而能养兵者，未之有也。我国之兵，不为预养而仓促调用，遇敌崩溃，虽使韩、白为将，亦无奈何。壬辰之事已可鉴，今内而训练都监，外而诸道列邑，设炮杀束伍之制，视往时军容稍若可观，而民力已竭，倒悬日甚，既失休养生息之方，恐无缓急效用之实，任事者盍思其本乎〔2〕!

李睟光发扬儒学“民为邦本，本固邦宁”的思想，将“养兵”同“养民”结合起来，认为“养民”是“养兵”之本。只有发展经济，使庶民生活富裕，安居乐业，人口繁殖、脱离“倒悬”之苦，才能为“养兵”提供人源、物源、财源。在壬辰之战时，李朝百姓

〔1〕李睟光：《芝峰类说》卷三，《兵器》。
〔2〕同上书，《兵制》。

“民力已竭”，“倒悬日甚”，使“养兵”失去资源，因而军力下降，兵制不整，士无斗志，“遇敌崩溃”，这是“任事者”不明“养民为本”的缘故。他强调“养民”是“养兵”的基础和前提，主张与民休息之方，体现了李睟光这位实学思想家重民、爱民、惠民的古道热肠。

李睟光的“民本”思想，虽然源于传统儒学，但在17世纪的朝鲜，又有新的发展。他目睹官逼民反，以及庶民百姓在壬辰卫国战争中的作用，提出了“民者君之天”的思想，他说：

> 夫民愚而不可诈也，贱而不可胜也。人主得之则为天子，失之则为匹夫。故曰：民者，君之天也[1]。

李睟光向君王指出，庶民虽然纯朴，但不可以欺诈之策对待，否则，会失去庶民的拥戴；庶民地位虽低贱，但人多势众，不可以威力而取胜。君王得民心则为天子，失民心则为匹夫；或为“天子”，或为“匹夫”，皆取决于民。因此，庶民为君王之天。李睟光在君民关系上，在承袭传统的“民本”思想的基础上，将“民”上升到“君之天”的高度，这既是对“君权神授”“君权天命”论的冲击和否定，又是他重民、爱民、惠民实学思想的升华，这在封建专制社会，不能不说是一个胆识超迈的见解。

李睟光的“懋实”论，还体现在他以开放的心态，大胆地吸收“西学”上。他在出使燕京时，一接触到西方思想，颇感新鲜，立即作了比较翔实的报道和评价，为“西学”入朝，发挥了重要的作用。他在《芝峰类说》中，第一次报道了天主教在中国布道的情况，他说：

> 欧罗巴国亦名大西国，有利玛窦者浮海八年，越八万里风涛，居东粤十余年，所著《天主实义》二卷。首论天主始制天

[1] 李睟光：《芝峰类说》卷三，《兵政部·民户》。

地主宰安养之道，次论人魂不灭，大异禽兽。次辩轮回六道之谬，天堂地狱善恶之极，未论人性本善而敬奉天主之意[1]。

李睟光对西方天主教的介绍，糅合了中国儒家性善论的观点，批评了佛教所宣传的六道轮回，因果报应论，强调了敬奉天主以重人事的思想，这对于扫除"虚寂"之说，弘扬实学以治世，是大有裨益的。

李睟光在万历癸卯（宣祖三十六年，1603）年间，担任副提学时，从赴燕京使臣李光庭等人处，看见他们从中国所带回的《欧罗巴舆地图》一件6幅，他十分赞叹地说道："其图甚精巧，于西域特详，以至中国地方及我东八道，日本六十州，地理远近大小纤悉无遗。"[2]从李睟光对《欧罗巴舆地图》的赞赏，可以看出他对西方近代地理学抱有十分浓厚的兴趣，以及研习"西学"以救世的热忱和渴望。

李睟光对欧洲人冯宝宝所画的"天形图"持肯定态度。冯宝宝的"天形图"，宣称"天有九层，最上为星行天，其次是日行天，最下为月行天"，李睟光根据自己所掌握的天文知识，认为"其说似亦有据"[3]。李睟光引用"天形图"的说法，证明《吾学编》所说的"日轮大、月轮小、日道近天在上，月道近人在下"[4]的观点是正确的。这是李睟光力图将中国、朝鲜古代天文学建立在近代科学基础上的一次大胆尝试。

在李睟光的倡导下，研究西学，引进西方近代科学，在朝鲜半岛蔚然成风，继李睟光之后，卢思慎的《东国舆地胜览》、许浚的《东医宝鉴》、申洬的《农家集成》、朴世堂的《穑经》、安鼎福的《东史纲目》、洪大容的《筹解需用》等科学著作纷纷问世，研究和推崇"质测实学"，并与西学结合，成为时尚。扫除性理学的空疏，大行"裕民益国"的实学，注重考察与验证的新风，正悄然兴起。

---

[1][2]　李睟光：《芝峰类说》卷二，《诸国部·外国》。

[3][4]　同上书，卷一，《天文部·天》。

这一切都表明，以救亡图存为目的经世致用实学在17世纪的朝鲜，必将以不可遏止之势而勃然发展，古老的朝鲜通过实学潮流，已迈入近代社会的门槛，新世纪的曙光已出现在东方地平线上，这一巨大的历史变革，同实学初创期的思想家——李睟光的名字和功业是紧密相连的。

第六章　柳馨远的经世实学思想

一、愤世嫉俗的一生

柳馨远，字德夫，号磻溪，17 世纪朝鲜实学家。他生于明朝天启二年（1622）壬戌十一月，卒于清康熙十二年（1673）春，终年 52 岁。

柳馨远的一生是摒绝仕途、潜心著述的一生。宁静的隐居生活伴随着惊涛骇浪的社会矛盾，淡泊的一生包含着救世革弊的迫切愿望。所有这些现实的危机与思想的批判全部凝结在以毕生心血书就的《磻溪随录》13 册 26 卷中。这是哲人为朝鲜思想史树起的一块伟大丰碑，为实学智慧建成的一座巨大宝库。

柳馨远出身世代官僚家庭。他的远祖车达家资甚富，曾为高丽朝太祖多次出征，累功为大丞。至十三祖宽佐为朝鲜朝宰相，被世宗谥为文简。文简六世孙湋为柳馨远曾祖父。祖父成民被赠参判，父为检阅。馨远母亲是当时右参赞李志完的女儿。

柳馨远出生在这样一个显贵的豪门大家里，从小聪颖卓异，志向非凡。2 岁死了父亲，他就号哭不已，食不甘肉。就学于伯舅，凡遇日用事物，都要问个究竟。5 岁便通算术，读书就能知晓大意。他敏捷而勤奋，过目成诵，别的小孩在旁边嬉戏玩耍，他都充耳不闻。7 岁读《禹贡》竟为二字咏叹不已，皤然起舞。10 岁就能写文章，十三四岁时，便有志研究圣贤之学，拿来经、史、子、集等书探求其得失。据说，丙子胡乱（1636），全家族人仗着他一个

丁男逃难，在山谷中遇见强盗打劫，一行人十分害怕，当时柳馨远才 15 岁，挺身而出说道：谁无父母，你别吓唬我父母，东西随你拿走好了。强盗被他的话所感动而撤走了。21 岁时他感叹志于道而未能立者，是为气所惰也。他认为夙兴夜寐、正襟危坐，和颜事亲，恭敬和睦都不能立者，那是因为人心惰于外而荒于中的缘故，于是作成四句箴言用来激励自己，并在这些方面格外诚敬。有一次，亲人有病，他去求医，这个医生一向高傲，但见柳馨远后说，看见这个人而不尽力去开药方就不是人子啊。由于家贫，他虽竭力侍养亲人，有时不免为此哭泣。因此，柳馨远的名声在京城传开了，名士都愿与他交往，显要者求他一见都不能。他读书更加专心,废寝忘食，骑在马上思考问题竟连走岔了路都不知道。

崇祯甲申（1644）明亡，柳馨远 22 岁，正值 3 位亲人先后故世，家道变故，世事混乱，他无意仕途。清顺治癸巳（1653），馨远 32 岁举家南归全罗道扶安县愚磻洞居住，此地滨海，景色秀丽，宁静自然，又多产鱼鳖海味，非常适合他的志趣。每天夜以继日，专精学问，常常夜里有思想火花，他就立即起床秉烛写作，有时起来三四次之多，还说今天又虚度了，因为义理无穷而岁月有限，正所谓静而后能安能虑。他在松台上有一书室，藏书达万卷之多，每日静心研究。在此其间，他曾被家人所迫参加科举，考上了进士，但他终生未仕。他每日的生活完全按照朱文公的家礼，食不兼味，衣不绢绣；待人以诚，不问贵贱邻里为先，劝勉乡亲，无不悦服。遇有海难饥荒全力救济。

在学问上，他对性理诸学常发前人所未发者。在治学方法上，他主张以静为主，因为他认为功夫虽贯动静，非静无以为本，造化之理亦是由静制动。读书不能死守前人语言，一定要根据现实而考究古代，体会于己心，又验之于事物。学问须反复思考，究极精微，才有所得。他常说天生四民各有其职，我靠祖上家资，坐食馁粥，真是天地间一个蠹虫，只当讲究先王之道以充士而已。于是在遗经之间探求古代圣贤本意，积久不懈，从没有怀疑到有怀疑，从

有怀疑到豁然冰释，对古今理欲之分，事物本末之原等重大问题无不了然于心，欣然而乐，慨然而欢，不得不著成文字，以寄托其救世的迫切心情，于是写成著名的《磻溪随录》。

《磻溪随录》的内容以田制为本，不图井田之形式，只求井田之实质；然后教士、选才、命官、分职、颁禄、制兵、设郡县之法皆在此基础上推演而成，内容广大，条目具体。真是“天下之道，本末大小，未始相离，星失其当，则衡不得为衡，尺不得为尺”。“古今此天地、此人物先王之政，无一不可行者，彼以古今异宜为说者妄而已。”又曰：“古人制法皆以道揆事，故本自简易易行，后世之事皆缘私为法，故百般防巧，只益紊乱耳。”还曰：“治天下不公田不贡举皆苟而已，公田一行百度举矣，贫富自定，户口自明，军伍自整，虽如此而后教化可行，礼乐可兴。不然大本已紊，无复可言。盖其平生用功在此一部，而其言皆有所本，实我东方所未有之书也”[1]。柳馨远毕生思想就是以田为本，以民生、官禄、军伍、教选为末，大本已稳，百度自举。这就是他的实学思想的特色。

20年的隐居生活，潜心著述，使柳馨远积劳成疾。尽管他有魁梧的身材，洪亮的声音都无法抵抗病魔缠身。虽在风烛残年之际，然其尊周攘夷情结尤甚。晚明永历皇帝即位于南方之后，有的说灭亡了，有的说没有灭亡。康熙元年（1662），清使颁赦说，永历皇帝已被擒，馨远十分悲痛。康熙六年（1667），海边漂来唐船，华制皆为福建人，没有剃发，馨远去看他们都操汉音，说永历皇帝仍有南方四省，并拿出历书，果然是永历二十一年，馨远知皇统未绝，悲喜交集，当即赋诗。可见其慕明情结至为深沉。

清康熙十二年（1673）春天，柳馨远自知大去不远，命侍者整理枕席，沐浴更衣，溘然长逝。

---

〔1〕柳馨远：《磻溪随录·附录》。

二、“土地，天下之大本也”

柳馨远生活的时代正是壬辰倭乱、丁卯胡乱、丙子胡乱之后，社会经济凋零，土地严重分化，李朝统治腐败无能，各种制度百弊丛生，社会矛盾相当激化。为了尽快改变这种状况，实现富国强兵的目标，他认识到国家面临的危机亟待扭转，各项改革事业千头万绪，然而，凡事皆有本有末，有源有流，必须分清天下万事中何者为本，何者为末；何者是源，何者是流，改革才能抓住本体，带动末用；找到源头，疏导流向。柳馨远通过毕生研究中国古代，特别是上古三代圣人思想，及其朝鲜历代前贤的精华，总结中朝两国历史兴亡的经验，深入分析了社会盛衰的原因，最后他把土地制度看作是决定历史兴亡，影响社会盛衰的根本原因，也是改革社会矛盾的大本所在。凡事若从此下手，就会纲举目张，深得要领。他指出：“若不正田制则民产终不可恒，赋役终不可均，户口终不可明，军伍终不可整，词讼终不可止，刑法终不可省，贿赂终不可遏，风俗终不可原。”其原因就在于“土地天下之大本也，大本既稳则百度从而无一不得其当也，大本既紊则百度从而无一不失其当也”〔1〕。

柳馨远把土地问题当作整个社会的核心问题，同时也是社会改革的中心问题，因此，他的《磻溪随录》一开篇就讲田制问题，而且所占篇幅最大。这是柳馨远实学思想的最大特点，也是整个朝鲜实学初创期的特点，整个朝鲜朝的学术风尚从17世纪开始发生了重大转变，即从朝鲜中前期把朱子性理学作为解决社会矛盾的核心和本体的空疏学风，转到研究具体的实践问题上来，并把它的基础——土地作为一切问题的根本，从本末、体用、源流角度将土地问题提高到本体和实体的高度来加以对待，朝鲜实学就是沿着这个方

〔1〕柳馨远：《磻溪随录·田制上》。

向产生和发展的。柳馨远把这一实学方向理论化、系统化。他从土地问题的本末关系，土地的弊端所在，土地的合理分配方法，土地与贫富、户口、军伍等关系，土地分配的历史依据等方面进行了全面论述。

在田制的弊端问题上，柳馨远在《磻溪随录》首篇——《田制上》集中从人税法和结负法两方面论述了这个问题。他首先开宗明义地说明以古代井田制为榜样，对比朝鲜当时的土地不均、两极分化的不合理弊端。他说："古井田法至矣，经界一开而万事毕举。民有恒业之固，兵无搜刮之弊，贵贱上下无不各得其职，是以人心底定，风俗敦厚，古之所以巩固维持数百十年礼乐兴行者，以有此根基故也。后世田制废而私占无限则万事皆弊，一切反是。"他认为后世废弃了古代的井田法，必然引起种种不良弊端，正如他在注文中所陈列的那样："赋役无节，贫富不均，兼并牟利，良民失所，户口易脱，词讼烦多，贵贱无别，分数不明，以故，权豪易肆而德义不兴，贿赂易行而政刑不达，巨以人心浮荡，风俗偷薄，又田与兵既为二途，则民多避役之奸，官有搜丁之扰，富实者百计图免，编籍者皆是贫贱，故平时若无固志，临乱易以溃散，其弊所至不可胜言。"他认为朝鲜社会形成这种现象的最根本原因就是"征之为国者，率皆苟延日月无有如三代之义且固，间有贤君良佐善于政事而其效不远者以天下大体，既无根本故也，有如作室者不筑正其址，则纵施丹获之美，曾未几何而旋倾圮也"[1]。显然，朝鲜社会问题的根本原因在于统治者没有抓好国家的根本大体——土地，土地的公平合理分配是国家社稷的实体，也是柳馨远实学思想体系的实体。

他认为朝鲜王朝在土地分配上的最大弊端之一是"其法不以地为主，而以人为本。故籍丁给田差科多端，给田之际不无人多地少，地多人少之弊，既给之后又不无今剩后欠，今欠后剩之弊。"[2]在他看来古法以田为本，计田出赋，人按田计，所以划正

土地界限，随人受田而没有弊端。中国唐朝和高丽朝的做法恰恰相反，按人给田，故而造成人与田相互之间多少不一的弊端，这与古法虽然表面相近，实际不相合。柳馨远反对以人定税，以人定役。因为人无常居而地有常数。“凡定税定役，莫善于以地，莫不善于以人……以地出税，以地出役，则人或死亡而地有常，所耕者代之，故国无漏户之弊，民无无产之役，后世以人定税，以人定役则人有死亡流移，故唐之租税，有摊税比邻之弊，（大中小户）本国军役有一族切邻之弊。”柳馨远认为后世人不接受井田，那是他们没有深究井田之意。“苟能据今之宜酌古之意而行之有法，地形不必宽而制无不可，公田不必置而可为什一，采地不必设而各有其养，合于自然之理，易于今日之行，万民得所，百度皆顺，虽不通为井形而井田之实俱在其中，又无唐、丽难处之患，至公而正可行于远，至简而要无所不该”[1]。

柳馨远为什么赞成中国古代的井田制呢？他实际上并不主张完全恢复井田制，而是认为井田制有公田性质，人人分地，家家有田，国家按田收税，没有弊端；如今按人分地，人有等级，流转变化，而地无迁移增减之性，造成种种不平等、不公正之弊端。他反对土地私有，主张土地公有、国有。土地公有制一直是亚细亚封建社会的特征之一，土地国有可以保证土地占有的基本公平。东方封建社会历史长久的一个重要原因就是因为其在土地分配过程中始终遵循这样一个规律：土地国有——土地私有——土地国有，王朝的兴衰更替决定于土地分配规律，一般在王朝前期基本上是按照人人有田的原则分配土地，社会较为公平。但是一到王朝中后期，由于法制松弛，吏治腐败，王公嫡胄、达官显贵、大家世族纷纷利用自己的特权从小民百姓那里强占土地，造成土地占有的两极分化。17世纪的朝鲜王朝就处于这种状态，全国的土地大部分被两班贵族所占有，大部分百姓处于少地、无地的境地，最后沦为奴隶，失去人身自由。柳馨远隐居不仕就是出于对社会黑暗的痛恨，几十年苦读

---

〔1〕 柳馨远：《磻溪随录·田制上》。

圣贤之书，使他谙熟历史之变，对土地分配问题他有极深研究，因而他把土地问题视为国家社会的大本，从本末关系的角度对一切社会矛盾进行深入分析，形成了朝鲜实学的鲜明特征。

柳馨远认为土地弊端之二是朝鲜从高丽以来实行的结负法。他喜欢中国古代的顷亩法，他说："又按制田，莫善于顷法，莫不善于结法。纵不行公田亦莫如改结负用顷亩。盖地面定尺如一，则分数已明。其等第之不精者亦易著见而可以追正。若今结法则其一时分等易以失当，而既为合数作结，故其失未易见，虽或觉知亦有弊于追正矣。"[1]结负法为什么没有中国古代井田的顷亩法好呢？因为结负法在按户授田时，由于田地有肥瘠之分，人有勤惰之差，所以必须要对土地进行等级划分，然而要对土地的高低、远近、便难差异划出合理等级是不可能的，况且，等与等之间也有不可比之处。加之人力的勤惰作用，没隔几年进行一次土地划分是十分难办的事情，奸猾之人就会借此徇私舞弊，等第失当，导致百姓抱怨按结交纳粮食，社会苦乐不均，小民痛苦不堪。如果实行百亩为定，那么就不会有受田的增减之弊，兵额的削减之害。所以，"若其租税计数则等第既明，法有常式，则官司田夫皆当自知，有何难察之患乎……天下安有可以作结负而不可作顷亩之田乎？"[2]结负法是从高丽朝以来实行的一种税收政策。高丽文宗时实行量田步数，各等不论地之广大，都一律相同，而赋税多少随土地等级有轻重之别的政策则是高丽朝中叶以后的事情，当时许多朝廷官员推诿说结负法是从三韩以来实行的一贯政策，若要对其更改有违古代原则，又说朝鲜国居山谷，水土不平，计步定亩不容易作到。柳馨远反对说无论土地多么不平，但按步定亩其数不变，有何难办。诸葛亮当年在蜀国那样的山地中仍旧推行了顷亩法。"然则中国虽不行井田而其田制则有步亩之定而分九等收税也。可叹东方自古以来事事不及中国，必须变通，然后可以语上所谓齐一变至于鲁者也。"柳馨远反对结负法，主张顷亩法其目的是想把朝鲜中后期的土地集中私有

---

〔1〕〔2〕 柳馨远：《磻溪随录·田制上》。

现象予以改变，实行土地公有，平均合理分配土地，使人人有田，按田交税，这样，既杜绝了许多弊端，又解决了社会不公问题，使绝大多数百姓能够获得生存保障，免于两班统治者的残酷剥削和压迫，实行相对公有化的社会理想。柳馨远能够从社会的最一般问题，也是最根本问题入手解决社会的繁复矛盾，这是他的实学思想的可贵之处和光辉一面。但是，他借古喻今，特别是主张土地国有的观点，恰恰陷入了东方社会的“卡夫丁峡谷”之中而不能自拔。显然，在土地私有集中的程度没有产生新的生产关系之前，运用自发或自觉的政治手段使之回归到土地公有的目标，实际是在重复着东方封建社会生产关系的循环之路，难怪朝鲜王朝一直维持到 20 世纪才为外部势力所摧毁。不过，柳馨远作为一代实学家，他观察社会问题、分析社会矛盾从实体达用的高度出发，确实有他思想的深刻性。事实上整个 17 世纪朝鲜所有社会问题的最大症结就是土地问题，它是一个动一发而牵全身的矛盾面，把它作为建立其实学体系的基石，无疑是十分正确而深刻的，开创了朝鲜实学发展的新局面。

柳馨远在土地的合理分配方面，可谓是一个空前绝后的学者，他能在隐居生活中把那么现实具体的土地分配方法和条款讨论到那么细致的程度，即使一个精明的当朝宰相也未必能够掌握到这种程度，何况他一直没有任过官。这一部分在他的《磻溪随录》中占有很大篇幅，也使很多后人不爱读他的书的原因，正如后世学者洪启禧说：“有不信者或谓其所著述大而无当、迂而不切，是不过为无用之书也；或谓治国之道当论大体，何必屑屑于琐细节目之间。”[1] 后世人本末倒置、体用割裂地看待这一问题，从而不能正确理解柳馨远的实学思想。在柳馨远看来，土地分配不能说是一件末务，而是事关社稷民生的大本，所以他特别地考察了本国历代土地分配的方法，详细考证了中国土地分配的历史经验。他说：“今定以百亩者非以苟效于古也，度之民力，计之产业，参之地利，参

〔1〕 柳馨远：《磻溪随录·附录》。

之人事，又参之古今，无以易此，唯如是故以此为定，唯熟计之，然后乃知古圣人之法万世不可易也。”如果对这项工作没有高度的认识，那么“今人凡事不急迫，则都忘废之，苟如此，虽小事不成，况此经界国家生民万世之大事大利者乎？诚以实心行之以渐而勿忘废焉，则设行之初便有其效而至于六七年之后，则自然经界无不周固而可保永久矣”[1]。

柳馨远认为土地分配首先要对土地实行如实丈量，他主张每3年重新审查丈量一次并登记在案。他说：“量田未免烦扰民间，壶大典以二十年为式，然即今田籍只为收税之资而不明之弊，其害无穷。况公田之法万事皆本于田，田籍不明万事无纪矣，不可不三年修正也，且籍田有如理发，及其未紊而修之，则亦少烦扰矣。”[2]他说如今每年秋季，各地监官和书记员不过踏验一番而已。这样做未免应付了事，不能严肃认真办理。对于新开垦的土地和遭受灾害的田地要专门登记在案；军用土地也要3年一查，田籍修正后仍修军田；缺少的土地、增加的土地每年登记在案；凡是在十六顷一字的大田都以千字文顺序排列，剩余的田地也要变通计算为顷法按字编排；凡是更改田籍的应当以当初定例为依据，修正好的田籍一式三份，一送本邑收藏，一送本道保管，一送户营备案。这样，在如实丈量和清查土地数量的基础上，才能实行合理的分配方法。为此，柳馨远规定了几条分配土地的原则：

1. 凡定田等第，须详审土品肥瘠，又须参以水田之水源有无，旱田之平衍燥湿，一一从实定等。这方面土地差异特别大，如果做不到合理定等，就不能有公平分配。他说：“如水田土品本当六等而水源不足，则降为七等之类，皆当审量其实定之。今人家所居之地例作一等田，又令驿田多从高等以充结数，事甚不妥。”[3]关于具体分配细则，柳馨远列出了很多，对一田内有肥瘠、水旱之分者，对一地内所定等级者，对新垦土地、新植林木、海泽筑堰者都有明确的规定和优惠政策。这样就确保了土地等级的合理性。

---

[1][2][3]　柳馨远：《磻溪随录·田制上》。

2. 凡田既有受者，不得夺受，夺受、叠受及隐漏者并科罪改正。柳馨远认为夺他人田地者，本科外加受田地者，两处叠受者应当还田，那些隐漏者，父子不告，私相授受者，新垦荒地而不申报官府者，一并杖打 80 大板，大夫级革职除名降为一般百姓，士级则定军役，凡是那些徙边、定军、守令、乡正、里正等基层官员不检查者，各于本犯减二等论罪，那些迎附罪犯听而不查，假冒其名者与本犯同罪，革职除名者不论职别，一律只受一顷田地，其余还公。女人守信田再嫁后不还者同罪。从而使土地分配严肃认真、合理公平。

3. 凡废堤内冒耕民田处不作顷分授，以待修筑。因为水利是人民生活的最大依赖，也是本朝最严之一项国法，如碧骨堤、讷堤、黄坚堤都是本国大堤，许多城邑都受益匪浅。但如今豪强大势所占，堤坡尽废。对于这种田地暂不分配，待民力修筑完毕后再行分配。否则分配之后民力无法修整，国力又无从投资。

4. 凡巫觋优倡僧道之类不得受田。柳馨远认为这类人员不是良民，而是不劳而获的阶层，本不应该给他们分地。如果他们冒充良民名义分田要罪加一等处理，除非他们改邪归正，永做良民。这充分体现了柳馨远反对宗教迷信的立场，同时也体现了他坚持劳动致富的实学历史观。

5. 凡受田者受公券。他要求土地分配要有严格完整的手续，每个受田者必须在官府办理这类手续，而且要领取一本类似中国今天农村中发给农民的土地承包证书，以示郑重。

6. 凡城邑之内亦划以顷法名为城邑顷，免除交税出兵，但必须出劳役。因为城郊居民分地极少，而城市内部劳役颇多，就近征调比较方便，所以就免除其交税义务，而改充出劳役。可见他的设计多么周详细致。

7. 凡民年 20 岁以上受田，军士 60 岁以上免除劳役回乡分田。凡受田人死后必须归还田地给官府。其中包括鳏寡孤独废疾者一应受田且另有恤养费。

8. 凡经费一以经费更无他赋。柳馨远主张除常规赋外，一律

不得向百姓乱收费。人民生活苦难除了少地、无地外，就是苛捐杂费太多，把百姓收入之绝大部分搜刮而去，此条是在人人有地基础上又一条保证人民劳有所获的规定。

9. 凡无职事者为闲户每一岁出劳役三日。游手好闲、居无定所、职无定业又非士农工商一类人，没有分田没有籍名者为闲户。当然，鳏寡孤独废疾者除外。

10. 凡有堤堰、民利、营修、公作等事，役以顷夫，每三顷田出一夫，岁役三日，并必报观察使征调，守令不得擅自调动。这种公共工程要有严格规定，不能滥而无度、劳民扰民。

11. 凡山区不可耕垦的地方，允许附近居住人民从事经济林木经营，不得收税。这是鼓励人民开发荒山，因地制宜，发展林木果品事业。

12. 凡除农业之外其他行业的工匠商贸等人，根据行业立籍登记在案，定以常税，亦不得乱收费。

为了保证实现上述原则和规定，柳馨远又对其增加了某些政策性说明。他说："田制初行，经界之正惟在得人，而其择人之重，酬劳之典不可比于常例"[1]。新田制能否推行，关键在于各级官员能否高度重视，认真调选人才用于土地丈量、拼合。对于这项工作，国家要给以特殊的专门待遇。如有功能优异者加升晋用，那些平庸无能、怀私任奸者依法科罪。田制初具规模，应该核实地方出兵与纳税之数。行法之初要适量减少租税，以优恤人民开田之劳。

他认为新田制的实质就是公田，他说："公则民产有恒，人心有定，教化可成，风俗可厚，万事无不各得其分；私则一切反是耳"[2]。柳馨远把社会弊端的存在根源归结为土地私有制，如果推行土地公有制，人人有其田，那么社会矛盾就会理顺，政治教化就可兴盛起来。其历史的经验正是"自古圣王之创制安民无他术也，其所存为天下谋而不为一己谋，则人无不服，执之以正而行之以公，则事无不立，苟如是则人各得其所而安其分矣，不必曲为之

〔1〕〔2〕　柳馨远：《磻溪随录·田制下》。

法以处倖民也"[1]。实行土地公有可以避免"富者连络阡陌，贫者无立锥之地"、"富者渐益富，贫者渐益贫"的社会现象，实现均贫富的社会理想。柳馨远这种观点的思想根源是古代社会的大同思想。它是农业社会中占主流地位的人类理想目标。因为人口增加而土地有限，剩余人口的生计无法在别的行业中维持的时候，重新进行土地的平均化分配就势在必行，而私有制恰恰是这种分配的主要障碍，只有用公有制才能为实现大同理想奠定基础。身处 17 世纪的柳馨远在没有看到工业社会的生产方式之前，只能把古代的大同理想与当时现实结合起来，推行更加务实的政策，这不是阶级的局限，而是时代的局限，也是实学思想的时代精神的反映。

在田制与户籍、乡党、财税方面，柳馨远从制国用、厚民生的角度作了论述。他认为推行新的田制就要设立相应的组织系统。他主张乡里每五家为一统，统有统长，十统为一里，里有里正，每十里在京为坊，设坊正一人，外则为乡，设乡正一人。每坊有坊约，每乡都有乡约，外来人口都要及时登记备案。如果乡党之制完成，人民生活得到休养，社会事务有令可行，风俗可以一致。那么各方面工作都能有条不紊，有令必行，有法可依，就能实现抓本体、固实体来制国用、厚民生的社会目标。

在户籍管理上，要求每 3 年成籍一次，户曹、本道、本邑一式三份。户籍要用严格的统一格式书写。凡脱漏户籍者不允出告。寓居者依法著籍，税务与兵役均根据田数调度。

在漕运方面，他主张恢复旧制，即各道皆收纳漕税。这是国家一项重要税收来源，不可轻视。在税赋方面，他坚持实行大同法，即所有的经费全部改成经税，严禁科外之赋。朝鲜御需按古者国君十卿禄之制，确定一个常数，从每年的漕税中划入。如今没有常数，就是非法之制，如果让非法之制统帅一国，国必无安宁。各道的礼贡之物改为进呈朝廷的规矩，不要随意增加。京中京外百官及其仆隶之人都要发给常禄，而且国家各种开支，三分之一都要使用

〔1〕柳馨远：《磻溪随录·田制下》。

钱币。全国每年四季产出都要造表逐级上报，以利国家用支有度。国家抚恤也要有定例。全国各地粮食每年都要上缴国家，不得在地方储存。各地公共工程每年春秋时节报请观察使修筑。号召人民植树造林，不执行者要给以处罚。国家要印制统一钱币，形成全国金融网络。柳馨远上述主张不但可行，而且坚持了防微杜渐原则，坚决避免法乱弊生、奸吏扰民的现象发生，有利于人民的利益，有利于国家的利益。这是他从土地这一国家之大本实体出发，制国用、厚民生的具体政策，反映了他的主张有本有据、纲举目张的宏图大略。

柳馨远之所以能够提出这样经天纬地的安邦定国方略，完全是他认真吸取了朝鲜王朝的治国经验，合理地继承了中国思想史上的实学思想因素，从而开创了朝鲜实学的体系和发展局面。中国古代实学思想因素的突出表现就是内圣外王的儒家人格理想的两个层面，那些讲究实修实行论的思想层面一直蕴涵着实学思想因素，这种因素企图充实和丰富外王之道，并试图使内圣层面的心性实体论转化为实行的外王之功中。这一思想发展趋势被宋明理学的空谈心性所淡化。随着高丽朝和朝鲜朝中前期大肆张扬性理学，社会思想空疏无实，学风迂阔高论，使国家社稷濒危而无策，人民水深火热而无助。在这样的社会背景下，柳馨远从中国的外王之道中发现了土地问题是一切问题的根本和核心，他对舜禹到明代的土地问题的历史经验和深刻教训都作了全面的研究，并以中国整个历史为线索对朝鲜中后期田制弊端作了参照比较，提出了他自己独特的以土地为核心的实学思想体系，这是对中国实学思想的进一步发展，把民生问题的焦点——土地作为他的思想的社会基石，并由此体用结合地展开了社会事功的理论天地，奠定了朝鲜实学初创期的风格。而且，柳馨远以土地公有制为核心的实学理论为现代东方社会解决土地问题提供了丰富的社会价值，特别是对中国实现现代化具有重要的借鉴意义。

三、痛革其弊　生民可保

柳馨远在找到了以土地为核心的经济基础后，便着手建构国家上层建筑（包括政治上层建筑、文化上层建筑）。政治上层建筑系统的疏理不是毁坏后重建，而是重在革弊，把那些职能重叠、交差、官浮于事、奸弊丛生的组织系统大力裁减并重新给以规定，使之适应他的新法——公田法，从而实现政令畅通，行政有效，人民富裕，安居乐业。

柳馨远认为国家政治系统主要是任官、职官、禄制几个方面。他着重对官员的任免、升降、考核、奖惩，官职的设置、职能，各级的俸禄及其历史经验的得失进行考察，从最表面的人员流动到内部的职能关系，以至最深层的物质利益，展开层层深入、环环相扣的分析。虽然他摒绝仕宦，一生隐居，但其学说比在职官员，入仕学者更为关切现实。

他认为官员任期不宜3年或6年，而宜6年或9年。因为官员迁动过快过大，那些尖猾官吏就要徇私舞弊，黎民百姓就会遭殃。官员任期长一些，责任才能保证完成，无能的人就不会有侥幸心理，他必定受到有才能人的勉励。这样，人浮于事、鱼龙混杂就会消除；人民安定，贤能倍出，政务兴盛，奖惩得当，风气淳厚。然而官员任期过长，又有一个缺点，把那些贤能的人滞留在下，得不到升用，这就需要采用特殊的破格荐举办法，杜绝贤愚不辨，交换频繁，人心奔竞，俗成浮薄，纲靡法废，万事难为的局面。

为此，柳馨远主张任官用人惟其贤才，而不论门第。朝鲜朝有一种署经法专讲门第，它要求所用之人必须把他祖上四代的官职和他妻子祖上四代的官职写明白，用于考察他的家世。这种推崇门第的做法，是一种很大的弊端，“盖豪富之家专习骄淫，鲜克由义，而子弟无赖，则反不如寒贱之士，动心忍性而增益其所不能。故管常民孽，属不废其材。科举之类，徒尚文辞，少有饬行而浮躁无

实，则反不如历仕之革畏人恤言，而当事尽职。故虽举人贡士多出于显途"[1]。他主张任用寒贱之士，因为在他们身上没有多少恶习，凡事兢兢业业、任劳任怨、恪尽职守。而科举选拔出来的人往往浮华无实，这是柳馨远从实学观点出发对科举崇尚形式、死搬教条的批判，凡事、凡学都要切于实际，否则他都一概斥之不用。他指出当时“取人之路甚狭，乡民欲教其子者甚鲜，其中号为巨臂者得补校生……贱族则虽有良材美质更无扼奋之路矣。……至于我朝谋国大臣只为私其子孙之计而不念万事失人之忧，并与再嫁子孙而禁锢之"[2]。所以，他认为在所有官员中守令、边将、监司位职最为重要。他说：“生民休戚系于守令，军额虚实关乎边将，黜陟当否在于监司。守令非人则辇赂媚权，肥已瘠民；边将非人则剥割军卒，坠损武备；监司非人则务报恩仇，不察民情。夫如是，则虽圣君贤相日讲治道而泽未及下，化不被外，四境之内终无可治之理矣。”所以，他要求“殿下别择刚明仁厚可任方面者以为监司，责之以陟罚臧否，化民成政，而其殿最不公无債可纪者，显示谴罚勿使登庸，又令廷臣各荐堪为守令者，必择廉能忠恕者出为百里之宰，责之以苏残起弊，得民欢心，而其怠事虐民者按以重罪并治举者。至于镇帅堡将亦以公道，拔其有才略操行者而毋得以货利之多少定其高下，则庶乎硕鼠屏息，金汤守故，而生民始有乐业复旧之望矣"[3]。

这就是柳馨远对于任官制度最关键一环的设计和规划。遗憾的是，推行这种庞大的政治改革计划所遇到的阻力是非常巨大的。柳馨远只希望贤明的君王认识到他的方案之重要性，并借助明主来推行，这在17世纪虽说是不切实际的幻想，但也只能这么希望，因为柳馨远的整个思想是一种改良思想，只针对社会问题就事论事，企图以最小的社会代价换取最大的社会效果，这也是实学思想的反映。历史上不论中国的实学思想，还是朝鲜的实学思想，就其实质来讲都是一种社会改革理论，而不是社会革命学说，它虽有批判的

---

[1][2][3]　柳馨远：《磻溪随录·任官之制》。

锋芒，但更重要的还是对民生社稷稳定发展的关切。所以，柳馨远不可能认识到依靠人民的力量来改革社会，在他看来这既不可行，也不应该。因为那样做的话，社会就会动荡太大，不但不能救治社会弊病，反而会使社会矛盾更加尖锐。柳馨远只能怀有知识分子一贯的希望，即依靠知识的力量，理性的号召，思想的说服，道德的感化作用征服世人，特别是那些怀有救民于水火之情的贤明君臣，一旦发现他的理论就能实现他的理想。与柳馨远同时代的黄宗羲著成《明夷待访录》不也是等待后人访问吗？王夫之隐居船山写了那么多书不也是希望后人能够采纳他的学说吗？

柳馨远怀着这种热切的愿望，详细总结了中国历史上，特别是唐、宋二朝的行政经验和历史教训，从中吸取有益的实学启示，为他提出的政治改革方案提供理论依据，使他的任官方案有制有说。

在职官之制方面，柳馨远的方案突出一个“省”字，即大量裁减冗官。他说：“盖王者设官分职只是为民也。唐虞建官惟百，夏商官信，咸臻至治。后世官愈多而政愈乱，何哉？昔贤有言曰：官省则事省，事省则民清；官烦则事烦，事烦则民浊。又曰盖官人者必先省其官，夫烦其官任不专而成治者未之有也。当今官制亦极烦矣，所宜省约冗，官省然后官纪明，官纪明然后贤才得，尽其职而治可成矣。”[1]他认为官省可以选拔贤能俊杰，多为老百姓做实事，官冗则鱼龙混杂、奸弊丛生；官省可以减轻人民负担，官冗等于加重剥削百姓，所以一定要“省掉”那些不切实际、不务实事的官职和官员，留下那些真正为天下苍生谋福利的官员。这些观点完全是他实学思想的产物。

柳馨远从京官到外官，一一罗列，分条说明其建制、任职人数、管辖范围和职能。在他的计划之下，京官职只留下 540 人的位置，录事 45 人，书吏 480 人，皂隶 2 955 人，小吏 1 000 人。外官职也一概从省从简，过去重叠多余的建制该合并的合并，该裁撤的裁撤，按他的方案当时有三分之一的建制被“省”掉了。这样就给

〔1〕柳馨远：《磻溪随录·职官之制上》。

国家减轻了一大笔负担，在他看来如果官员兼职过多就不会专心其事，也不可能作出多大贡献。他总结历史经验说："按昔者设官分职各专其任而已。两汉亦未闻有兼职之事，魏晋之际虽事多，苟且亦无其规。自唐以来始有兼领。宋因五代之弊诸司例多兼职，官纪紊乱莫极于此。至于本国官制则大抵仿宋以后而为之，以故大典职官书，以他官兼者十居六七，所以，今日官无责任之弊至于斯也，苟诉古今而观其效验则其可法可监当自见矣"[1]。

柳馨远提出这样一种省官约职的政治改革方案，绝不是闭门造车，而是大量研究了中国几千年历史沿革的正反经验，从无数圣人贤相的思想中吸取实学思想因素，然后根据本国现实国情，斟酌损益，精心研制出一套切合实际的方案来。

任官、职官都是为民生所设，而民生之根本在于土地，一切事情如果不是为民生利益着想，那就是空谈。所以，柳馨远的官制必然归结到俸禄上来，这既是调动各级官员积极性的根本所在，又是关乎民生利益之所在。因为官职少，取之于民的俸禄就少，反之就多。他说："耕者出米，仕者受禄。而出米者无过于什一而害于耕，无轻于什一而不足于用。然后可以裕民生而给国用。收禄者职卑而足以代乎耕，秩崇而足以仁其亲，然后可以励廉耻而成礼俗矣"[2]。这是柳馨远为官员俸禄制定的基本原则，即小官不必种地就可以养活全家，大官可以仁孝亲戚、廉洁奉公，百姓还不至于负担过重。但是，"本国冗官太滥，俸禄至薄，秩崇者犹患艰食，况其卑者乎？于是苟且之习纷起，营私之弊莫禁，交相征利罔有纪极，是虽士风污浊之致。纵仕于公而责以家，食此何义欤？古者有受万钟之禄者，有至于十万之多者，然是其官长以地计受，而属僚府胥之俸皆在其中也"[3]。他认为朝鲜官场弊病丛生、腐败难禁，一个重要根源是官俸太少，如果完全靠俸禄的话，高官都感到吃饭艰难，那小官更不用说了。在这种情况下必然造成假公肥私、贪赃

〔1〕 柳馨远：《磻溪随录·职官之制下》。

〔2〕〔3〕 柳馨远：《磻溪随录·禄制》。

枉法的腐败现象。解决这一问题的办法在哪里呢？他主张高薪养廉，因为官制在省约之后完全可以做到提高官员的俸禄，使官员再不用为油盐柴米而发愁，也犯不着冒丢官革职的风险而去贪污受贿。的确，整个东方封建社会的官员俸禄一直很低，朝廷对吏治惩处极严，但是腐败虽有严刑峻法不能禁止，成了封建社会的通病，这其中一个重要原因是儒家学说看重道德榜样的力量，官员作为百姓之父母，除了承担行政管理责任外，自然应该在道德上也体现榜样的作用。东方封建王朝是农业社会，每朝承平一久，人口就剧增，但是一遇天灾人祸，粮食就供不应求，因此各朝各代政府，都要求社会形成节约粮食的风气，官员自当作为表率，示范于民，因而官员俸禄偏低，然而又在讲究排场，虚夸之气盛行之下，官员不得不贪污受贿，自然败坏了官场风气，于是朝廷像割草一样严惩腐败官员，但是腐败像韭菜一样越长越旺。柳馨远以实学家的眼光分析了这个问题，提出了彻底解决问题的方案，不仅具有历史意义，而且具有现代价值。当今，东南亚新加坡实行的吏制就类似于柳馨远提倡的高薪养廉政策，事实证明这种政策确实具有优越性。他的这一思想在同时代中国明清思想家中也未见有人明确提出过，可见柳馨远思想的独特和深刻。

四、乡约贡举　体道规世

柳馨远在找到了以土地为本的经济基础，并建立了相应的政治上层建筑后，就算建立了国家的社会政治体系。但是，一个国家要想长治久安，必须要有精神体系为之服务。于是他又为封建社会构建了一套思想文化建设方案。这就是以乡约、学校和贡举为主要内容的社会思想体系。该体系以乡约为社会基层思想道德的标准为基础，以学校为社会学术文化的提高为阵地，以贡举为社会各层面的沟通为渠道，形成统一的思想道德标准和社会文化规范，为封建社会克服自身固有的矛盾找到了一条途径，从而抛弃了以往思想家仅

仅在书本上空谈性理之学，忽视从社会组织系统和操作层面来规划思想文化的建设，充分显示了朝鲜实学初创期的经世务实特色。

柳馨远认为乡约是以地方自治形式实现的国家政治教化，也是通过誓约形式形成一种民间自觉的伦理道德规范。乡约来源于高丽朝官员入中国宋朝访问，见其有此风范就带回了高丽。据说张载弟子吕氏兄弟在关中倡导张载的“以礼为教”主张，制定了《吕氏乡约》，形成一时风气。后来朱熹根据《吕氏乡约》的基本内容，经过增减提炼而成新的乡约，他原是为白鹿洞书院师生互相约束而用的，后来国家采纳他的方案推行全国各地，其中的许多条目有所变通。后世儒士凡是有志于教化者都推敲过乡约的内容，因而在内容上各有不同，但都是从周礼乡三物乡八刑之意而来的，特别是朝鲜朝前半期李滉和李珥对此都作过研究和规定，在此基础上，柳馨远又经过研究，最后审定为四条：德业相劝、过失相规、礼俗相交、患难相恤。

所谓德业相劝包括德、能两个方面，既要有上下尊卑之善，又要有能勤事功，兴利除害之能。所谓过失相规就是对于家庭、邻里、街道之坏行为、恶习气，无论是自己，还是别人都要各自省察、互相规戒。小事则私下里悄悄规劝之，大事则公开在众人面前惩戒之。对于不听不改者则集会劝告，记过处分，以观后效。所谓礼俗相交是指在尊幼辈行中造请拜诣、请召送迎、庆吊赠遗四方面要有统一的礼仪规范，讲究秩序等级，如有犯者记过处分，登记在籍。所谓患难相恤是指天灾人祸如水火、盗贼、疾病、死丧、孤弱、诬枉、贫乏等情况发生后，要对应当救恤者告于乡正发动全乡人、财、物给以帮助，对于不参加此类活动的人要予以记过通告全乡人。

乡约要有固定日期，召集全乡人于乡校，由乡约主持人乡正按乡约秩序排序集合，郑重宣读乡约条规。参加乡约的条件很多，但比较突出的有两条：一是打破等级贵贱之分，所有乡人一律平等，都有资格入会。柳馨远认为“古者有士民之别而其别之也，以其行业之有贤愚，非以其族世之华楚也，而本国之俗专尚门第于业士之

中，而又有所谓两班、庶族、庶孽品流定隔不相为齿，故今之乡籍虽入两班，余人虽有学行才德之士占科历官之人不许参籍，甚非先王纲纪人道之意。苟为士类者，勿论门第皆入籍序会"[1]。可见，柳馨远坚决反对门第等级，在思想道德的教化面前，任何人都没有特权，反映了他主张平等观念的进步性和人民性。二是主张政教（化）合一。国家基层官员和乡约负责人应共同主持乡约事务，乡正主管公家大小事务，约正专管风俗教化，即使有大夫居乡，不可做乡正，但可做约正。因为教化和政令本非二事，古代乡党既兼教化又管政务，如今只是由于行政系统分割不得不二任，但其职应合一。这反映了柳馨远把思想道德的教育工作视为国家上层建筑的重要内容，它与政治紧密相连，直接服务于公田制的社会经济基础，从而使社会成员在基层以自觉自治的形式强化一种互帮互助、互戒互劝的道德风尚，这比国家政府从上而下的强制要好得多，柳馨远提倡的乡约得到了朝鲜王朝的大力推广，形成一种真正的人伦道德规范和思想行为规范，其影响是十分深远的，直至今天韩国社会仍保留着浓厚的古礼风俗，与柳馨远的乡约有着直接因果关系。这种成功的历史经验给我们一个深刻启发，乡约这种以儒家道德原则为基础的行为规范，一旦纳入实学体系后，便不再是空谈性理的玄学，而是成为一种行之有效、究之有方的社会组织系统，它与现行的国家经济基础、政治统治体系相配套，互相推动成为一种约定俗成、牢不可破的社会习惯势力和传统功能，其意义在于把本来玄虚的思想道德观念外化为一种实践行为，是内圣和外王在实学中的高度统一。

柳馨远把社会基层组织的道德秩序规划好以后，就设计了一套学术文化的建设方案，主要体现在关于学校的论述中。他首先为学生规定了起码的校规——五教，这是做人的基本标准，也是学习的根本目的。为此有五序学习方法，即博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之。在这五序中有分出修身之要：言忠信、行笃敬、惩

---

〔1〕 柳馨远：《磻溪随录·教选之制上》。

忿窒欲、迁善改过；处事之要：正其义不谋其利，明其道不计其功；接物之要：己所不欲勿施于人，行有不得反求诸己。如果人们都能遵照五教五序的学习方法，人人都会成圣成贤，社会风俗必然淳厚。

这是个人的学习行为，如果上升到社会行为，必有一套相应的组织系统，才能扎实有效。为此，柳馨远又设计了各级各类学校系统。他认为京城应设立太学，太学之下应有中学，中学之下应有四学。全国各地、道有营学，州县有邑学。四学相当于邑学，中学相当于营学。这样形成太学——中学（营学）——四学（邑学）三级系统。如果在乡约中表现好的孩童和学子可以从地方的邑学到营学，或从京城中的四学到中学，一直向上推荐选拔到太学。各学都有一定的名额，各级政府都要严格审查把关，不可滥竽充数。

学校的学生所学的教材科目有医学、美学、律学、阴阳学、译学、天文学、地理学、汉学、蒙学、女真学、倭学等，而且他对各级各门课程所学版本都作了详细的规定。这里值得注意的是朝鲜因为长期以来受周边各民族政治文化影响甚大，所以在课程中除设有汉学、译学外，还有女真学、倭学课程，这既是国家存亡盛衰的需要，也是朝鲜实学务实求真的表现。与此相比，中国古代教材中就没有译学和周边民族学，这也反映了朝鲜实学早在 17 世纪就有开放的眼光。而中国学术界直到 19 世纪鸦片战争之后才开始学习外语。柳馨远通过学校的制度把乡约的思想道德的实践行为上升为学术文化的理论高度，从更深刻的层次上认识和把握教化的意义，为国家培养德才兼备的优秀人才充实到国家行政部门中去，以发挥栋梁作用。

柳馨远认为贡举制度是最佳取材选仕渠道。在乡约创造的社会道德氛围中，在学校提供的正统学术培养下，人才的发现和选拔已水到渠成。因此，他主张公卿大夫、近侍贤儒及方岳州县之吏应当悉心推访那些深明先王之道、德业充备，能为人师表的学子，以及立志好学，才能优良，行为端正，名闻一方的学者。朝廷挑选那些有道之士厚礼迎聘，其余的让各州县选拔到京师，分给宽敞的住

宅，发给优厚的薪俸，同大臣们一道讲学论道，通过实习考察对俊杰者委以高任，对硕学之士选为太学之师，其余分配到各州县之学为师。

首先，贡举一定要选好教官。在朝鲜教官这个位职长期以来为世所贱，由于科举盛行师生关系，毫无真才实学之人充任教官，学界腐败世风日下。朝廷既然重视师儒之选，希望收到成教育才的效果，就应当特别敬重教官，礼节上要高于其他官员，这样能够使儒生懂得崇尚道学、振作威仪、激励行动的道理，从而加倍努力读书。其次，凡入学者内外舍皆以年龄为序。不分门第出身和贵贱等级，在他看来礼仪没有生来就是尊贵者，即使天子的儿子入学也要按年龄排序，何况士大夫的儿子们。由于本国徒尚门第已成俗气，结果庸才鄙夫因其门第而入卿相之列，硕德茂学不齿于士类，造成“世道之不升，人才之不兴，政刑之紊乱，皆以此也”。这些反映了柳馨远痛恶门第等级的观念，主张人人平等，特别是在道德和知识面前任何世俗特权都不能发生影响，一律平等。这在 17 世纪具有实学启蒙性质，是一种反封建的进步思想，与中国明清之际的实学思想家有一致之处。复次，教学方法要因材施教，切不可像近世背诵词章以获科举利禄。在他看来，“所谓教学非徒讲说而已，以得之于心而修身齐家，以及天下也。古之教者有成德者，有达才者，有答问者，是皆因人善喻、各尽其才也，故曰时观而不语，存其心也，又曰当其可之谓时要在，为师者自有其德而时措之宜耳”〔1〕。这说明柳馨远从实学观点出发，反对教条主义、形式主义，不搞虚玄无用、华而不实的东西，主张因人而异、因材施教、灵活自然的学习方法，这既符合人的气质趣味之不同的实际，又符合人类的认知规律，是实事求是的观点。

柳馨远在人才选拔上主张贡举制，反对科举制。他认为“凡事贵于明见不惑，而亦须处之有序。国家之不教士久矣”〔2〕。自从实行科举制以来，人们争相追名逐利，企图侥幸中举。凡是稍有才

〔1〕〔2〕 柳馨远：《磻溪随录·教选之制下》。

者，终日沉迷于庸琐雕摘之文，精神志虑全在于此，名为读书，实际不懂半句经义。科举中榜者都是京华豪门子弟，乡下之人自暴自弃，名为校生而目不识丁的人很多。科举之害先哲论述完备，但是推行甚久，难以一下改变，在推行贡举时需要慢慢改变，不可过急。科举之害究其深刻原因是它容私而斥公，贡举恰恰相反是容公而斥私。他说："天下之事众共则难私，独见则易私，责实则难私，以伪则易私。贡举之法博采乡党公共之论，覆以平日善恶之实，明举而会众礼兴保任而征于久远。科举之法一切反是。……夫责实备礼明以保举则举之者不敢妄举，而惟恐其知人之或未至，为士者不敢妄进而惟恐其自修之或未尽，苟有徇私冒进者则妄举之罪咎无所诿，而不才之黜耻无所容。……如此则不唯举得其人天下皆将务实让贤而风俗日入淳正矣"[1]。柳馨远反对科举是因为它私而不实，主张贡举是因为它公而务实，体现了他处处从实学的观点分析问题、解决问题。他的这个方案与他提出的乡约教化，学校培养，贡举选拔是具有逻辑必然性的，因为他倡导全民学习向善，人人互劝互戒，在这样广泛的社会基础上，经过广大群众的推荐，那种具有公共德行的人才必然脱颖而出，掌握国家各个部门的权力，才能最终维护公田制度，反映了柳馨远实学观点的一贯性和思想体系的完整性。

---

〔1〕柳馨远：《磻溪随录·教选之制下》。

第七章 梁得中的“实事求是为务”思想

一、一位“性本质实”的儒臣

“实事求是”这一思想，最早在中国东汉班固《汉书·河间献王传》中加以概括为成语流传后世，这一思想曾对朝鲜实学思想发生过积极的影响。韩国梁得中就以它为自己思想主导，并对之作了丰富发挥，使他成为实学先驱之一。早在英祖王五年（1729），他在上疏中提出此四字，时过36年，英祖王在所著《裕昆录》中说，“梁得中以实事求是四字献于予，可取者质实。己酉所奏，尚今不忘。”[1]英祖王在位50年，一直念念不忘梁得中的这一建言，并把此四字书之于壁作为警言，成为朝廷施政的指导思想。

梁得中（1665—1742），字择夫，41岁时移居于公州妻家德村，因此以德村为号。祖籍本绫川，生于全南道灵岩郡濑溪里。梁得中出身于世代不习举子业而乐于从事教育的家庭。祖父梁寻何、父梁克复（禹畴）皆爱好性理学及《周易》，“俱隐居潜修，有学行”，“喜为建小堂教育，诸子俱有成就，而先生（梁得中）为最，学业夙诣，实质于家庭之训”[2]。梁得中幼聪慧好学，6岁即能文有识见，曾论证人无不死，说“天皇、地皇亦一万八千岁而已”[3]，也未免于死。13岁起就表现出很高的抽象思维水平，在

---

〔1〕〔2〕 尹仁基:《德村年谱》,载《德村集》卷首,汉城,韩国骊江出版社,1985。

〔3〕 尹仁基:《德村年谱》。

读到著名哲学家李栗谷的《天道策》后，“仿效拟之，以本然、气质之性设难出题，极论阴阳，赋予之义，辞理俱到，一时儒者莫不叹赏。”[1] 其论《性与阴阳策》流传到灵光，被谪居于该地的名臣李龟川（世弼）看到，大加称赞许[2]，竟不拘身份年龄，贻书相勉，寄予厚望。据当年梁得中在《题李龟川书后》[3] 中所记：“龟川书曰：见秀才《性与阴阳之策》文，岂文人才士略见影象之仿佛，率尔成文之比哉！三复以回，敬叹无已。但念秀才方以童稚之年，不于洒扫应对上作细加工夫，以为收养根本田地，乃先从事于子贡之所未能者。”又谆谆勉之“沉潜静玩”小学。次年，李龟川在宥归途中，专程到濑溪见访一个年仅 14 岁的孩童，并向他当面提出几个问题：何谓为己之学、为人之学和人之一本何指。梁得中回答说：“余以为无所为而为，有所为而为以对”，为己为人之学，“父子有亲”“为人之一本”。李龟川极表赞同说：“秀才可与学道矣。”不再担心他小小年纪就谈论连孔子弟子子贡不可得而闻的性与天道问题，而“失下学上达之次第”。15 岁又著《理气论》，16 岁著《撑船须用篙赋》（佚）和《观望月赋》等。三文一出，一时传诵，先辈莫不称服，其中特别是官任按道的申醒斋（翼相）十分惊异其才。特致书梁得中，建议其向当时名儒朴世采（玄石）、尹拯（明斋）学。梁得中在治学过程中，曾有三位老师，其中有两位对他有较大的影响。其一是梁得中 17 岁时，曾拜罗州潘南县名儒朴泰初（鹅川）为师；其二是申翼相向他建议拜师于当时名儒尹拯（明斋）。梁得中在《鹅川朴先生行状》[4] 中说：“得中自年十八九时，出入承诺于门下二十季矣。”朴泰初学宗程朱所讲的“吾心所具之理”，并强调“知而能行者为真知”，又提出“知行当并进而知先于行”，“迩来渐觉之为大”。此观点对梁得中无疑有一定的影响。

〔1〕尹仁基：《德村年谱》。

〔2〕据《德村年谱》称：《性与阴阳策》后佚。

〔3〕梁得中：《德村集》卷五。

〔4〕同上书，卷十。

《年谱》称“泰初有学行，训诲后进，先生（梁得中）出入承海，实有开导之功”。对梁得中有影响的第二位教师是尹拯。梁得中39岁时，首次拜谒尹拯，在此之前5年，曾有书信往来，40岁时，乃定师生之礼，在尹拯门下10年，直至尹拯逝世。尹拯也是当时名儒，在朝鲜朋党之争中是“少论”派重要人物。起源于朝鲜燕山君在位朝鲜朋党斗争，在宣祖王后期，反对勋旧派的士林派分裂为以住在汉城东的金孝元为核心的“东人党”和住在汉城西的沈义谦为核心的“西人党”，东西两党不断斗争，交替掌权。后“东人党”内因有对“西人党”态度不同而分裂为“南人”、“北人”两派，“西人党”则分裂为“老论”、“少论”两派。此后，南北老少四派斗争，延续至17世纪英祖、正祖在位时期而不息。尹拯反对曾任掌令、执义等职、崇奉朱子学的哲学家宋时烈的北伐论。认为其北伐论只是一种幌子，目的只是为自己攫取更多的权力。梁得中支持尹拯的“少论”派的立场，反对宋时烈北伐论，认为此论不从实际出发。尹拯因系“少论”派，他死后3年，即肃宗王四十二年（1716）在派系斗争中被追夺官禄。当时梁得中有感于此赋诗曰：“林下何曾有爵名，偶然来去不须惊。试看满院梧桐月，依旧清辉一样明。”时过4年，景宗三年（1723）平反复爵，梁得中又有短诗志喜：“未坠斯文一脉传，数穷阳九见戕贤。世方短处容人胜，道自长时有定天。”从师门夺爵和复爵的愤喜诗，就可见梁得中在朋党斗争中的立场。从传世的梁得中与尹拯来往书信看，在理气、四端七情、人心道心等问题上尹拯对梁得中有影响，尹拯基本上支持李栗谷的理论。申翼相向梁得中推荐的另一位可拜师的朴世采，梁得中与之学术往来不多，只在他30岁时曾上书给朴世采，表示挚见之愿，从传世的书文看只是朴世采与领相南九万联名向朝廷荐举梁得中任孝陵参军（秩六品），但适值其父去世而未能赴任。肃宗王二十二年（1696）七月服孝期满，32岁时，他被任命为监主簿，在赴任途中因病而归。同年八月任工曹佐郎，又因母亲患病未赴。此后10年间一直从事学术研究，直到肃宗三十二年（1706）42岁时才正式出仕，任怀仁县监，在任3年，呈辞。景宗三年

(1723) 59岁时，被任命为司宪法持平，又因病未赴，次年，任金堤郡守。英祖王元年（1725）61岁时，遭韩德全疏劾“居官不廉”，英祖批复：“梁得中曾于桂坊，予尝见之，性本质实，其以受业于尹门，忽被贪赃之科，此正观理之处也。不从”[1]。英祖王了解梁得中，不信所谓“居官不廉”之攻讦，不但对他学术渊源有所认识，而且对其品格为人作了高度赞扬。“性本质实”对他一生确是恰当的评价。英祖四年（1728）升司宪府掌令，次年，任命为广兴仓守、宗籍寺正并春秋馆编修、掌令，69岁改司宪府执义。英祖王九年（1733)，70岁时，被任命为通政大夫承政院同副承旨并经籍参赞官，直至年78病卒。

柳馨远（号磻溪）是朝鲜李朝实学初创期的先驱，著有《磻溪随录》，该书对李朝的政治、经济提出过系统的改革方案，梁得中极为赞赏。书中批判李朝腐败，反对歧视工商及封建嫡庶差别，主张均分土地为内容的科田制。梁得中向英祖王上疏或在进讲中面陈“柳氏《随录》之可行”[2]，引起英祖王重视。柳馨远著作甚多，但多失传，《磻溪随录》得以传世，梁得中其功不可没。

梁得中传世著作有《德村集》，系其外曾孙尹仁基编定，只印出50本防佚落，共计10卷，首有年谱，内分别为疏、杂著、书、辞状等。其中《登对筵话》、《辞召旨疏》、《理气论》等诸文体现其实事求是思想最多。1985年，由韩国骊江出版社出版。

二、“以实心做实事”的治国论

自从14世纪末李氏朝鲜代替王氏高丽以来，至英祖王统治时，已是18世纪中后期，时间过去了三百多年，此时的李氏朝鲜先后抗击了1592年和1597年由日本丰臣秀吉所发动的侵略战争以及1627年、1637年后金的侵略。这些战争给朝鲜造成巨大的灾难，

---

〔1〕〔2〕 尹仁基：《德村年谱》。

国势更弱，人民更加贫困。据有关资料，战后全国耕地锐减，只相当战前一道的耕地，人口也大量减少，约为战前的六分之一，以汉城为例，战前有八九万户，战后减少了三分之二。在朝廷内部，起于燕山君在位时的朋党之争至英祖王时并未停止，相反更加剧烈，不断酿成朋党之祸。战时人民的负担至战后不但没有免除，反而加重，封建贵族以屯田名义乘机侵占农民土地，人民不堪土地兼并和沉重的剥削，只有流离失所一条绝路。这种国势日弱，人民益贫的情况，正如梁得中所说："方正国势岌嶪，民生涂炭，危亡之形迫在朝夕，人人抱杞国之忧"[1]。又指出："今日国势岌嶪，民生涂炭，世道人心更无一分余地，……其中虚伪之风之一说，及陷人心、坏世道之根本，而国势民生之所以至于此极"[2]。英祖王是一位有志图治的君主，多次征询梁得中等臣下的建言，梁得中在多次疏奏和经筵对话中，针对时弊，提出拯救时弊的根本原则，指出："盈天地之间，只是一个实理而已。理则实理，心则实心，学则实学，事则实事"[3]。根据这一根本的实学原则，治国则应"以实心办实事"，"实事求是为务"[4]。他对时政有以下具体主张和意见：

1. 批驳"以义理而乱天下"的"北伐论"

李氏朝鲜孝宗在位初年，即在清兵进关，代明统治全中国以后，在朝鲜统治者中，大多数人主张对清北伐，此论与对明义理论是联系在一起的，它根源于朝鲜是小中华观念为核心内容的文化自尊。明朝于崇祯十七年（1644）灭亡后，朝鲜自认为是中华文明仅存地和惟一继承和捍卫者，他们不能容忍所谓胡虏侵占中原。壬辰倭乱，明派李如松等率军渡鸭绿江配合朝鲜爱国名将李舜臣把日本侵略军驱逐出境，在朝鲜朝野人士心目中，明朝对其有救亡之恩。而后金在亡明前，为扫除后顾之忧，先后多次侵朝，终于在1637

[1] 梁得中：《德村集》卷一，《告归疏》。
[2] 同上书，《辞召旨疏》（己酉）。
[3] 同上书，卷二，《辞别谕召命疏》（丁巳）。
[4] 同上书，卷三，《登对筵话》。

年攻陷江华岛迫使避居于该岛的仁祖王签约投降。一恩一仇，界限分明。所以清人主中原后，朝鲜当权者中主张北伐，为明复仇情绪一直延续不绝，其代表人物是曾任朝廷掌令、执义等职的宋时烈(1607—1689)。他为在朋党斗争中企图通过所谓北伐获得更多的权力，先后有《己丑封事》和《进修堂奏答》，向孝宗王、肃宗王提出“守华（明）伐北（清）”主张，说是从对明义理出发，对清进行北伐，此是《春秋》之大义，不可计论胜败存亡。宋时烈此论至英祖王在位时，不仅在“老论”系中得到响应，在“少论”系中也有人支持。

梁得中不赞成对清北伐论，针对这一论调的思想基础，他于英祖王十五年（1740）撰写了《明大义辩》。在《登对筵话》和许多疏奏中，分析了这一主张不从实际出发的谬误及虚伪性，尖锐地指斥它“以义理乱天下”[1]。

北伐论显然是不切实际的空洞有害之论。朝鲜自倭乱以来，国势日蹙，地处区区东隅，无论是人力、财力、兵力以及进行战争所必具备的其他条件，何足以敌已使数百万明军望风披靡的清兵，如果贸然发动战争，不啻以卵击石，自取覆亡，对明亦无义理可言。

梁得中批驳对明义理论和对清北伐论，是不明“时与势移，各有其宜”。若“今日不量时势，轻绝强虏，仇怨未报，而祸败先至”。又揭露北伐论“假朱子明大义攘夷之说，以迎合圣祖大志之所向，因以为自己发身之赤帜”，完全是“揽其名而济其私”[2]。

梁得中对“明大义”理论和北伐论的批判，无疑有利于朝廷制定正确的对外关系政策，他的“以义理而乱天下”也是对脱离实际正在僵化的朝鲜朱子学标榜的义理说的沉重一击。

2.“勿正勿助长”，荡平朋党

结党营私，朋比为奸，长期祸害朝鲜政局，英祖王对之深恶痛绝，对“党比之痼弊，欲施荡平之”[3]。朋党是建立在小集团私利

---

〔1〕梁得中：《德村集》卷二，《辞召旨疏》（己酉）。

〔2〕同上书，卷五，《明大义辩》。

〔3〕梁得中：《德村集》卷三，《登对筵话》。

的基础上，梁得中认为，这不符合“天无私覆，地无私载，日月无私照”[1]精神，他赞成英祖王“荡平”朋党这一意图，但如何“荡平”在作法上却有己见。他认为“荡平二字固然是个好题目”，“但不可将荡平二字作标榜”[2]，即不要作为宣传口号，只可作行动指针。因为“荡平”二字就意味着采取强力压制。应对之晓以义理，从思想认识上解决问题，从而使结为朋党者自行散伙。他说：“必须先从事于明义理，定取舍，使中外晓然知朝廷处分出于人心所同然之公，是非分明正大如青天白日，事事如此，磨以岁月，然后人自信顺，人自悦服，虽或有私情之相与、疑阻者，而自然消融，渐至于荡平之域矣!”[3]否则“依违羁縻”，“四方疑惑”，“不便荡平之无期，实有无限病败藏在其中，其流之弊有不可胜言者。”[4]在《登对筵话》中，他陈述了同样意见，并且以《孟子·公孙丑上》中的“勿正勿助长”为理论依据说：“当欲苗之长，惟当粪其土，耘其草，勿妄其所有事焉，则雨露之所润至于日至之时，而自然秀而实矣!”若“揠苗助长反而苗枯矣”。

梁得中看到了朋党的本质在一个私字和它长期形成的历史事实，因而主张对之“荡平”不能操之过急，但他靠的“讲论义理”，是在国王主持下的殿前令臣僚“各陈其意见，如文人以文会友，讲论文义，相与可否，相与是非”，“公是非论难于殿下”[5]。这就有过分着重“义理”能使朋党者放弃私利，最后，所讲之义理变成为一套毫无实际作用的空话。

3. 推行“良役”制

经济上富民是强国之本，未有民贫而国强者。在当时朝鲜，苛捐杂税，向人民索取名目繁多，甚至无名目的摊派，加上豪门贵族土地兼并，“小民甚贫寒”，人民不堪重负，背乡离井，流离失所。“凡民离乡去族，转徙不定者，皆出于闷迫不得已”。“邻族之侵，虽自一当番二当番以至于六七当番，十除当番，苟其本业不至于荡

---

[1][5] 梁得中：《德村集》卷三，《登对筵话》。

[2][3][4] 同上书，卷二，《辞召旨疏》(己酉)。

尽，则绝无逃避之意，至于本业无馀，然后始乃执瓢而出乞”。“若有产业，可以资生，则孰肯自取流离之苦哉！”[1]为使民安生乐业，英祖王亦“欲除穷民邻族侵征之弊”[2]。梁得中提出，按照李珥过去在《东湖问答》中提出的方案，主张推行“良役”制，其具体办法是：“下令四方之郡邑，按其簿籍，苟有流亡绝户，辄削其名，不侵一族切邻，则国家所失只在于已逃亡民而未散之民庶几安辑矣。”“进而休养生息，户口繁盛，则未定之军额，亦指日可充全”[3]。可以看出，梁得中为除穷民对邻族之侵征而提出的“良役”制并无很多内容，他所指的“邻族”并非豪门地主，只是乡邻之民不使互相侵扰，并无缓和或抑止土地兼并之内容。

4．金融财政是“生民命脉”

在当时，对钱币有废除、加铸和定价诸说。对这些意见，梁得中均认为是脱离社会经济生活实际，“必不可成”。他分别论其理由是：关于废除钱币，他指出：“凡国家所有之钱，乃国家储蓄，而至于民间所有之钱，则或斥卖土田，或贸贩取利，而为将来换谷糊口之资，系是生民命脉所关。民方颠于沟壑，当惠鲜之不暇，岂忍一朝绝其命脉邪？”关于加铸钱币，梁得中从货币是物质财货等价观点出发，反对滥发行货币，指出：“凡天下之物，只有此数，所谓千乘万乘之分，随其他之大小而有物货之大数，今若加铸，则钱价当贱，而国中元有之谷不以是而有升斗之加。”对于当时一种用行政手段定物价的主张，梁得中认为，这违反了市场经济规律：“凡物之不齐，物之情也。物货低仰，非人力所可为也，此则必然之理”[4]。从他对钱币铸废和物价的观点，可以看出，即使在前资本主义社会，市场经济并不繁荣，梁得中也还是认识到，经济领域中金融财政有其自身的不以人的主观意志为转移的规律，人只能遵循和利用其规律，而不能违背它。

---

〔1〕〔3〕〔4〕　梁得中：《德村集》卷三，《登对筵话》。

〔2〕　同上书，卷二，《辞召旨疏》（己酉）。

5. 育才荐贤

这是国家培养有用人才之大事。梁得中重视培养教育，优升劣汰。具体主张是“令道臣行关列邑，使之各选其邑学子限年十五至三十，各授一经，令朔望焚香后考讲其所读，道臣春秋时巡，亦为考讲”，“学子于乡校，使校中供馈”，“丰其廪禄，使教学子仍行三载考绩，三考黜陟之法，举其最而升诸朝，以开通仕之路”[1]。

梁得中还对尚虚伪、士偷薄的社会风尚作了批判，指出：“今世所谓士者，不知有其身有其家，又不知有读书讲学之事”，就是说，既无品德修养，又不从事学问，只知“奔走于外事，虚伪之风，积习恬安，辗转作名利途场”，读书只为猎取利禄。此实为对程朱理学脱离实际和科举取士之弊的批判。梁得中认为，要使风习淳厚，他主张坚持和发扬“士农合一”的朝鲜传统：“我国士与农无别，所谓士藏于农也。士之职业则服事畎亩，从供力役，诵读经传，讲进修已治人之道”[2]。稍晚于梁得中的实学大家李瀷亦提出此主张，其目的都是为了改变脱离实际学风，求是于实事之中。

三、阐发李珥的“理气兼发”论

在中国，学术界对南宋事功派有很好的评价，然感到这一理论深度有所不足。韩国学者对实学派也有类似看法，认为这一派不务空谈，讲究实际中学问固然好，但理论基础薄弱。这一看法固有一定道理，然也不可一概而论，许多实学派大家都不乏深厚的理论功底，在实学初创期梁得中就是一例。从现存传世的他 15 岁之著《理气论》看，梁得中自小就表现了高度抽象思维。他向英祖王提出为改变社会政治风气的“实事求是”施政原则，本身就是一个高度概括的哲学命题，它包含实事、实学、实理、实功、实心，他曾解释说：“所谓实事者，其人其职所当为之事也；所谓求是者，朱

[1][2] 梁得中：《德村集》卷三，《登对筵话》。

子所谓惟事事审求其是，决去其非。"[1] 这就是说，他承认物质世界的客观实在性以及对真理认识来源于正确反映它的客观实在性。正因为有"实事求是"为理论基础，他批驳对明义理论和对清北伐论能击中要害，以及提出为正确的遵循财政金融规律，反对废除钱币、加铸及依靠权力制定物价之论。

梁得中的理论渊源可追溯到朝鲜著名哲学家李珥，据《年谱》载，他13岁时，"见栗谷先生《天道策》，仿而拟之"，作《性与阴阳策》，脍炙人口，并得到学者李世弼（龟川）赞扬，惜此文未能传世。以后与其业师朴泰初、尹拯以及学友林彝好、崔伯谦等书信往来切磋学问，讨论人物之性、四端七情以及道心人心等问题，阐发的基本上是李珥的理论，并对之向前推进了一步，把李珥在理气问题带有二元论倾向的观点，使之初走趋向一元论。

在朝鲜哲学史上，曾发生过长达三百年之久的关于四端七情之辩。"四端"指仁义礼智；"七情"指喜怒哀乐爱恶惧。"四七"之辩始于朱子学大家李滉于1559年给他的学生郑之云所著《天命图》撰写修改案，文中有这样的提法："四端理之发，七情气之发"，此论被称为"理气互发论"。李滉的另一弟子奇大升对此提出异议，经过反复辩论后，李滉修改为四端"理发而气随之"，七情"气发而理乘之"。无论说"理发气随"、"气发理乘"还是"气随"、"理乘"，显然都把理气截然分之为二，有着不可掩饰的二元论倾向。对此，梁得中也指出，李滉的"互发、随乘、内出、外感之云，似不免有二歧（按指理气）之感"[2]。曾出自李滉门下的李珥不同意李滉上述之论，提出四端七情均是"气发而理乘之"的"理气兼发论"。李珥与李滉的主理论明显不同的是主气论。李珥的"气发而理乘之"，可简言之"理乘气"论，这与中国明代的曹端（1376—1434）改朱熹的"理乘气"为理驭气说并无根本区别。朱熹曾说："理之乘气，犹人之乘马"，曹端改为"理驭气"，认为这样就避免

[1] 梁得中：《德村集》卷二，《辞召旨疏》。
[2] 同上书，卷七，《上明斋别纸》（丙戌）。

了理为死理。但黄宗羲在《明儒学案》中指出，“详之理驭气，仍为二之”，不过“两物而一体”罢了。明代另一理学家薛瑄（1392—1464）也有类似的以日光飞鸟喻理驭气，黄宗羲也指出他把理气视为二物。可见，“理乘气”说并没有消除理气二元之嫌。

梁得中在人物之情、四端七情等问题上，基本上持李珥的观点。如论人物之性说：“人物之生，理同而气异也。盖大化流行，万物皆由气而出焉。同禀此理，则人物所得之理气何尝有异焉。”“万物有生之初，而以理言之，则浑然一理流行不息，无始无终，随其气之成形而赋予之。夫理无不善，亦无有不同，则人物所禀同一理也，何尝有人物之分焉，此理之所以同也。以气而言之，则阴阳二气化生万物，而气有清浊美恶之不齐，故得其气之清且美者为人，得其气之浊且恶者为物。”“盖论万物之一原，则理同而气异；观万物之异体，则气同而理异”[1]。又赞扬李珥理气兼发论说：“苟非形气，则性命岂能自发哉！”“苟非性命，则形气之理何从而发哉！”“栗谷所谓非气则不能发，非理则无所发者，实是要诀中之要诀”[2]。但是，李珥沿着“理乘气”论观点论人心道心而表现二元论倾向，梁得中则持怀疑态度。李珥沿着朱熹之说，人心生于形气之私，道心原于性命之正。梁得中认为，把道心说成原于性命之正，一“原”字表示与生俱有先天赋予的；人心生于形气之私，一“生”字则由后天而来，显然把人心道心说成两个来源。梁得中指出：“由于形气之感，则人心、道心其发者同一气也，其所以发者同一理也。夫焉有二个机括哉！”“机括”指发动力。《庄子·齐物论》：“其发若机栝。”按括字误，应为栝，机警牙也，栝箭未也。人心道心分别来源于二，即一从理来，一从气来，归根结底，岂不视理气为二！为此，梁得中指出其失有“二歧之感”[3]，梁得中则主张“一阴一阳之谓道，其阴阳气也，而其所以阴阳者理也”[4]。

〔1〕 梁得中：《德村集》卷四，《理气论》。

〔2〕 同上书，卷七，《上明斋别纸》（丙戌）。

〔3〕〔4〕 梁得中：《德村集》卷七，《上明斋别纸》（丙戌）。

虽然没有明确提出气一元论，但对歧理气为二倾向则持怀疑态度。

梁得中提出“实事求是”虽有鲜明的朴素唯物论倾向，然而他毕竟是实学派初创期人物之一。在他的思想中还有许多朱子学烙印，他少年时著作《理气论》中，还沿袭朱熹“太极者理也”之论，晚年著作中亦未见有明确视气为本原的观点。这正是作为实学派初期思想家向鼎盛时期过渡之一共同特点。



第三编　鼎盛期的实学思想

第八章　李瀷的经世致用之学（上）

一、李瀷及其星湖学派

李瀷是李氏王朝实学派进入鼎盛时期的主要代表人物，他一生孜孜从事学术研究和授徒讲学，不为名利所动，甘为草野之民，把毕生精力贡献于文化教育事业，在哲学、经学、史学、经济、兵防以及天文、地理和技艺等各方面都作出卓越的贡献，建立了一个以经世致用为理论体系的星湖学派，被后世尊为朝鲜第一人。

李瀷（1681—1763），字子新，因居广州瞻星，故自号星湖，朝鲜京畿道骊州人。出身两班士族，家世为名儒官吏，祖父李志安曾当过司宪府持平官，其父李夏镇（号梅山），曾先后任吏部曹郎、成均馆大司成、吏曹参议、大司谏等职。李夏镇因在尹鑴被流放赐死上"力扶清议，请留许文正公穆之去国，以此出补晋州牧，继值时论变，捃摭微事，谪云山郡而卒"[1]。实为党祸受害者。

李瀷是在其父李夏镇至贬所死后的第二年出生的。兄弟五人，他居幼。他年幼体弱，母未延师教读，稍长，从仲兄李潜学。李潜字剡溪，是一位博通群书的学者，对李瀷有过影响。李潜于肃宗王三十二年（1706）上书抨击执政派，被诬杖杀。鉴于父兄均死于朋

〔1〕李秉休：《星湖先生文集》附录，《家状》。

党之祸，李瀷遂放弃仕途，终身以藿食草野之民居于近畿，从事学术研究，“逐日课授诸学子”[1]。

李瀷之学有源亦有流。其源可远溯退溪学派创始人李滉(1501—1570)。李瀷十分尊崇李滉，曾说：“东方有退陶，如周末生圣人，仰如乔泰，信如金石”[2]。又说“退溪，吾师也”，“吾道自有统绪，退溪我东夫子也！以道传寒冈（郑逑），寒冈以其道传眉叟（许穆）。”门人蔡济恭在其撰李瀷《墓碣铭》中引述了上语后说，“先生私淑眉叟者。”李滉号退溪，又号陶翁。他把李滉比作朝鲜的孔子，可见李瀷对李滉的景仰。李滉及门弟子郑逑将其学传弟子许穆。李瀷先从仲兄李潜学，李潜被害后，又“从第三兄玉洞先生（李溆）及从兄素隐先生（李瀷）遊”[3]。李滉之学经郑逑、许穆和李夏镇、李潜、李溆、李瀷承传至李瀷。李瀷在学术上不取偏狭态度，能综罗各家各派，包括能吸取中国和西方学术。他曾高度评价被反对党拥戴的宗师李珥（1536—1584），但在四端七情的争论中，因师传而赞同李滉批判李珥。“在知行观上，肯定了退溪的先知后行，而在做学问态度上重自得，重视走亲身体会验证的治学之路，即使对圣贤言论也一定要通过确认和验证才相信”[4]。可见，在世界观上，赞成李珥具有唯物性质的主气论，在人性论和认识论方面又受到李滉的主理论的影响。而李滉也是主正德、利用、厚生之学的，并将利用、厚生置于正德之前予以研究，也具有实学倾向，李瀷又吸取中国古代哲学和经中国传人的西方近代科学，这

[1] 据尹东奎撰李瀷《行状》及李秉休《家状》，李瀷终身未仕。“今上丁未(1727)，朝廷闻先生名，除缮工监假监役，先生为一谢恩命至京，则监吏告无谢恩例，当投刺于本监提调，先生曰，今来只为谢恩，既无仕进之意，则何投刺为也，即日弃归，因而终老于星湖庄。”“癸未（1763）国有庆，颁锡老之典，先生时年八十三，倒授佥知中枢。”但这仅是尊老之衔，非实任官职。

[2] 李瀷：《退溪礼解跋》，转引自韩国安东大学教授李钟虎《以星湖学派为中心的韩国实学思想与退溪学》，载山东《东岳论丛》1998 (6)。

[3] 李秉休：《星湖先生文集》附录，《家状》。

[4] 李钟虎：《以星湖学派为中心的韩国实学思想与退溪学》，载《东岳论丛》，1998 (6)。

可说是他经世致用之学的理论渊源。

以李瀷为代表的星湖学派，其学说以经世致用为主旨，是后来以朴趾源（1737—1805）为代表的以利用厚生为主旨的实学先导，特别是对实学集大成者丁若镛（1762—1836）有过直接影响。丁若镛年轻时随在京做官的父亲生活，较早地接触到了李瀷的著作，后又认识了李瀷的弟子蔡济恭、安鼎福、尹东奎、尹愭、李秉休、权哲身等，并与之交往。其中权哲身（1736—1801）是李瀷晚年弟子，才华出众，最有威望。曾赞颂李瀷之学是夏轩（尹鑴）之后开往继来者。丁若镛则以师礼奉权哲身，高度评价他在《大学》、《中庸》等儒家经典研究上不盲从朱熹。这可谓是李瀷之学的流。

根据上述，以李瀷为代表的星湖学派的源流可表为李滉——郑逑——许穆和李夏镇、李潜、李溆、李瀗——李瀷——权哲身——丁若镛。

李瀷生活在17世纪末和18世纪中期。这一时期，西方已进入近代工业革命时期。朝鲜的东邻日本，在德川幕府统治下，出现了资本主义生产关系的萌芽，国力大增，而此时的朝鲜，由于受到了日本和清朝（后金）的恣意侵略，社会经济到了破产的边缘，整个国家处于内外交困的艰难境地。从而产生了实学派思想家的强烈忧患意识，这可谓是李瀷经世致用理论产生的社会基础。

李瀷主要著作有《藿忧录》，"初留心世务，凡于国政之弊坏，民事之艰难，默究弊原，咸思捄策，乃撰《藿忧录》"[1]。（按："藿"指豆叶）在中国有藿食者一词，与肉食者相对，指在野之粗食者。李瀷终身生活在民间，仍以国家和人民为念，真是位卑未敢忘国忧。又有从40岁左右开始到80岁以后一直执笔撰写的《星湖僿说》，后弟子安鼎福（1712—1741）[2]等编辑为《星湖僿说类选》十卷。安鼎福在《凡例》中说："是书先生说经之暇，或静居

〔1〕李秉休：《星湖先生文集》附录，《家状》。

〔2〕安鼎福主要著作有：《万物类聚》、《杂同散异》、《临官政要》等，编纂有《下学指南》。后人将其著作辑编为《顺庵集》。

研究，或因课儿，或因观书有得，或因门弟禀问而思虑所及者，随手别录。……取而名之曰僿说，即杂著之类也”，“僿即细琐也，盖自谦之辞”。其他还有《星湖文集》，亦是门弟子编录其诗文集。1984年由韩国学者李佑成编、骊江出版社出版《星湖全书》（共七册），包括《星湖先生文集》、《星湖先生续集》、《疾书》、《僿说》、《礼说类编》、《藿忧录》、《观物编》、《百谚解》。

李瀷主张学问须有益于国家社会，他的社会、政治、经济、军事、经学、史学以及技艺等都贯穿这一经世致用的基本思想。他的具气本论倾向的哲学思想则是这一基本思想的理论基础。

二、“穷经将以致用也”

首先，李瀷对经学的研究，摒弃汉儒烦琐训诂和宋儒空疏义理之治学路径，一反世儒之学风，提出“穷经将以致用”的主张，开启了朝鲜通经致用论之先河。

经学，指训解或阐释儒家经典之学。经学或说起源于孔子弟子卜商（子夏）和荀子。《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六部典籍，在先秦《庄子》、《荀子》等书中，已被称作“经”。汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”后，这些书籍被视为儒家经典之作。唐文宗时刻十二经，立石于国子学，这十二经为《易》、《书》、《诗》、《三礼》、《三传》、《论语》、《孝经》、《尔雅》，宋时增《孟子》，是定为《十三经》至今。

经学在中国，无疑是传统文化重要组成部分，然历来许多儒生治经的学风和追求目的不甚端正。汉武帝设五经博士，成为儒生仕进的惟一出路。唐代孔颖达奉诏撰《五经正义》，颜师古定《五经定本》，学术被束缚在《正义》、《定本》中，扼杀了独立思考的学风。于是烦琐之风炽，如唐《书经》大师秦延君，用十多万字，释“尧典”二字，用三万多字解释“曰若稽古”四字。儒生如此治经，即使皓首穷经，也难通一经。真如陆九渊兄弟所抨击那样“留情传

注翻榛塞”，“支离事业竟浮沉”。宋代融会佛、老人经，是有讲义理之学的宋学，科举有考经义一项，元代正式定以程朱学派注解的儒家经典为科考取士的标准，于是儒生们“置四海之穷困不言，而终日讲危微精一之说”[1]。随着宋明理学在王氏高丽和李氏朝鲜的传播，中国经学空疏学风同样也会对朝鲜发生影响。李氏朝鲜儒生固守朱熹学说体系，使得他们的思辨高度形而上学化，在他们之间的论辩中难免陷人极端的忽视现实，从而生活在虚幻的世界中，玩弄空洞辞藻和进行空洞的争辩。李瀷一反中国和朝鲜理学家治经的空疏学风，提出了“穷经将以致用”的观点。他说：

> 穷经将以致用也，说经而不措于天下万事，是徒能读耳。子所雅言，诗、书、执礼。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，皆相为用而不可阙者也[2]。

“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行”，皆出自《庄子·天下篇》。道志、道事、道行都是“致用”的表现，在李瀷看来，儒家经籍包含天下万事万物普遍原理，穷经在于掌握这普遍原理并用于实事实物上，如果论经只是为虚讲和讽诵，停留在口耳上，置实事实物而不顾，这样的说经就毫无意义。

其次，他批评了“今日经术、事务判为二道”的错误，说：“后之学者读《诗》专以讽诵，行礼专为揖逊，叩之政事则蔑如，奚可哉?”他引述孔子在《论语·子路》中说：“诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对，虽多，亦奚以为”，然后进一步阐述说，此语是为矫正脱离实际，把经术、事务截然分为二事之弊而发。他论证说：“政认治民为要，治民莫过于下情之达。故《诗》可以察其隐而安之也。礼不独施于闺门之内，出而应事，非礼不可。……古人务实如此。”[3]

---

[1] 顾炎武：《顾亭林诗文集》，《与友人论学书》。

[2][3] 李瀷：《星湖僿说类选》卷六上。

李瀷上述“穷经致用”观点，与中国明清之思想家完全一致。顾炎武（1613—1682）主张学问在能通经致用，曾说：“凡文之不关于《六经》之指、当世之务者，一切不为”[1]。又说：“引古筹今，亦吾儒经世之用”[2]。朱之瑜（1600—1682）主张读经要“经邦弘化，康济时艰”[3]。李颙（1627—1705）提倡“匡时要务”[4]为治学的主旨。颜元（1635—1704）嘲讽只知空诵经书而标榜不计利功是“腐儒”[5]顾炎武等人的思想，早在明末刘宗周（1578—1645）就已指出：“明经为主，兼通世事”[6]，极力反对脱离现实的读经之学风。

第三，他指摘历代经学注疏多有错误，不可轻信盲从。中国自汉、唐以来，儒生对经作疏注者甚众，具有较大影响的人物是东汉郑玄（127—200）和唐代孔颖达（574—648）以及宋代程朱学派对《六经》的解释。李瀷崇经文贬注疏，他把经典与解说分开，指出古经极简练，“天地之生矣，尧舜以上，人文大备，其言语极锻穷炼，不遗余力。其或不能晓解者，即习俗名物之异指，非炉锤轻重之不工也。人或疑上古淳朴质胜者，井蛙之谈天也”[7]。而后世之注疏，不但烦琐芜杂，而且误注误解或断章取义亦不少。错写误书者，“如三已亥豕杕银根之类何可悉数”，这是指字形相似而言。又如“古经遗文，或有杂出传记，比并得真者亦不少，安知外此，不有无限谬误，无所考而止者乎？如韩退之以浴沂之浴作沿，何敢死之死作先，真觉有理，只因无证而不取”[8]。注疏有误者如“《礼记·曾子问》君丧服于身则不敢私服，君之丧服除而后殷祭礼”，郑

[1] 顾炎武：《顾亭林诗文集》，《与人书三》。
[2] 同上书，《与人书八》。
[3] 朱之瑜：《朱舜水集》（上），《答林春信七条》。
[4] 李颙：《二曲全集·历代各臣奏议》注。
[5] 颜元：《习斋言行录》卷下，《颜元集》（下）。
[6] 刘宗周：《刘子全书·修学中兴第一义》。
[7] 李瀷：《星湖僿说类选》卷六上，《古经极炼》条。
[8] 同上书，《错写误》条。

玄、孔颖达注疏曰："皆云有君服则不敢服父母之丧，而待其丧毕，然后方行大小二祥之祭也。"李瀷不同意这一说法，指出："按礼，君与父丧并则殷事赴葬，互相轻重，无专公而弃私之义。或如疏说，或君丧连仍至于五年十年之久，则亦奈何，此必无之理也。"又驳斥郑玄和贾公彦《仪礼·丧服传》"庶子不为长子斩，不继祖也"一句时，都说"继祢之宗，不为长子三年也"[1]。李瀷指出其误说："夫父之支子称庶子可也，至支子之长子，于祖则固庶孙也，于父则嫡子也，何以谓庶子。若果如郑、贾之说，则当云庶孙。'不为长子斩'，不当云庶子也。何以谓来继祖与祢？凡继祖继祢则皆为长子斩而否则不服也。盖祖者举重而言也，大夫三庙及祖，士祖祢共庙，皆以祖为言，丧礼朝祖，其实先祖后祢则继祢之宗，宜朝于祢矣。今人或拘于朝祖之文，继祢而不朝，其不通如此"[2]。注疏有断章取义之失者，如对《诗·小雅·车舝》中"高山仰止，景行行止"之"止"的解释，他认为朱熹解释"向道而行，中道而废也，忘身请也，不知年数之不足也，俯焉日有孳之，毙而后已"是断章取义。李瀷认为，正确的理解是："止与已两字相照，止如《大学》止于至善。注云：必至于是而不迁之意，亦善发挥矣。盖景行之君子，人未必仰望，或笑而侮之者有之。高山在前，则无愚无不肖，莫不仰面而瞻，虽欲低看得乎？贤智之于景行亦犹是也。不独仰之，必欲行之，必至于是，守之不失也。其意若曰高山仰之而已矣，景行行之而已矣。……凡《诗》之用止字，皆如此。若曰断章取义，与作者之意相反，则恐无是理"[3]。又举《大学》中"缉熙敬止"一词为例，指出止彼本语辞，"敬止者如曰敬而已矣，敬而止焉，更无他理"[4]。总之，李瀷指摘经书注疏错字误写、误注误疏和断章取义，告诫人们应如实理解经书，轻信盲从则不得其

〔1〕《仪礼注疏》十三经本为"庶子不得为长子三年，不继祖也"。

〔2〕李瀷：《星湖僿说类选》卷六上，《注疏有误》条。

〔3〕同上书，《高山仰止》条。

〔4〕同上书，《断章取义》条。

旨义。

第四，主张以经论事。李瀷治经既不取文字训诂烦琐考证，亦不取以一己之见任意发挥其义理。他一反传统治经方法，主张以经论事，不作抽象空论，不为文字游戏，而是联系社会实际，用于论述实际事物，指导现实生活，力图对社会实际有所助益，充分体现了他的实学之风。如论《易》之《大过》卦，以孔子危邦不入，乱邦不居解释“避世避人，要在时中”[1]。对《诗经》中《秦风》则论“秦之兴亡”，认为“《无衣》一篇，实为亡秦之苗脉也”[2]。论《书经》之尧舜二典，指出尧治天下，“先惠而后威”，“安民则惠，黎民怀之”[3]，很明显，这是针对当时朝鲜时政而发。据《仪礼》指责“今世士大夫”“不崇礼”[4]。在论及《周礼·服不氏》掌养猛兽而教扰之时，严正地指出：“圣人不作无益害有益。所谓益者，以天下言，非一人私益也”[5]。论及《礼记·明堂》，极力反对明堂“宏大广设”，主张“蒿柱茅檐”，“俭约为主”[6]。他还借《春秋》之会戎，主张国家睦邻外交。论及《左传》，则说“左氏之文，不过如今时政记”[7]。

李瀷治经除以经论事外，另一特点就是摆脱章句之学，而以论题为主旨，借以发挥自己的独到见解。这种治经方式，在中国早已有之。明清之际哲学大家王夫之（1619—1692）为发挥自己的见解，他对《周易》有《外传》，《尚书》有《引义》，《诗经》有《广传》，《春秋》有《世说》、《家说》，《四书》有《大全说》等，这些经之外的“引义”、“广传”、“说”等都不受章句限制。王夫之比李瀷早了近一个世纪，但他的著作很晚才为中土人所知，李瀷根本不

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷六上，《大过时义》条。
〔2〕同上书，《秦之兴亡》条。
〔3〕同上书，《尧不露形迹》条。
〔4〕同上书，《仪礼经传》条。
〔5〕同上书，《养猛兽》条。
〔6〕同上书，《明堂》条。
〔7〕同上书，《左传始末》条。

可能借鉴王夫之这些著作，李灤论经方式是自己所创见。

从学术观点看，李灤论经有许多独到的见解，这里举其一二。如《诗经·召南·鹊巢》中“维鹊有巢，维鸠居之”。一般解释鸠性拙不能筑巢，常占鹊巢而居。李灤则指出：“然鹊巢有覆，鸠巢露上，鸠未曾有居鹊之巢者。鹊则不淫，则鸠甚淫丑。诗人必不以取也”〔1〕。看到此诗中所隐含的社会意义。又如《尚书·舜典》中有“三载考绩，三考黜陟幽明”，疏云：“言帝命群官之后，经三载，乃考其功绩，经三载则九考，黜陟幽明，明者升之，幽者退之。”对此疏，李灤则认为“恐不然也，九载则大迟而害事。”他引用《召诰》辨证说：“自三月丙午，越三日戊申，又越三日庚戌，又越五日甲寅。此数日例也。数年奚独不然。若甲子受官则丙寅为三载考绩，即周三年也，戊辰为二考，周四年也，庚午为三考，周六年也。若果九载，初考周二年，二考三考皆周三年矣，其有此理耶！”〔2〕又对《尚书·洪范》讲“天锡九畴，箕子得之”。《易经·明夷》卦中有：“箕子之明夷”〔3〕。对“明夷”历有不同的解释，李灤解释“箕子明不息也，谓不行于中华而明于东方也”〔4〕。

总之，李灤的经学走着一条与前人注疏或章句不同的路径，其治经目的、方法和学风，贯彻的是通经致用原则，从一个方面体现了其经世致用的实学精神。

三、劝善惩恶的史学论

史学因时代不同而有水平的高低，但无论何时代，最基本的一点要求治史必尊重史实，不容以一己之私或小集团之利歪曲历史。

〔1〕李灤：《星湖僿说类选》卷六上，《鹊巢》条。

〔2〕同上书，《三考》条。

〔3〕《易经·明夷卦》。

〔4〕李灤：《星湖僿说类选》卷六下，《洪范》条。

在中国，史学有着优良的传统，最早流誉后世的有“董狐笔”。第一部史书《春秋》寓褒贬于一字之中的书法，以扬善惩恶。司马迁在《史记》中开创了“于序事中寓论断”的治史途径和方法。司马光的《资治通鉴》，以“资治”名书，就是引历代兴亡治乱为鉴戒之意。王夫之也主张治史为“述往以为来者师”〔1〕。李瀷深得中国史学思想之精旨，他的史论贯彻了一条以史为鉴的原则，主张“史者所以劝善惩恶。著其不善而不讳其恶”〔2〕。以善恶来观察、衡量历史人物来说，未免带有浓厚的道德史观意味，然“劝善惩恶”论，却有积极的社会意义。

1. 以势论成败

在古往今来的历史长河中，曾经有千千万万的事件和人物。其中有的人、事胜利了，有的人、事却失败了。而成功者未必是正义的、善的一方，失败者也未必是非正义的、恶的一方。有时恰恰相反，邪恶一方却能得逞甚至猖獗一个较长时期，而正义一方反含恨以终。这就给人们提出一个问题：成功和失败是由什么决定的？在中国，有一种说法，那就是大家熟悉的“成者王，败者寇”，以成败论英雄。李瀷力图摆脱这一肤浅观点，从历史发展的深度来审视其本质，提出以势论成败的观点。他指出：“人每以陈迹论成败，所以多失”〔3〕。所谓陈迹，指前人留下的可见之事迹。而在斗争中失败的一方，其事迹往往被成功者一方歪曲或毁灭，成功者一方则多被溢美，以这些被歪曲的或不完全的事迹论成败，当然不可能得出客观的公正的结论。李瀷的基本观点是：“天下之事所值之势为上，幸不幸次之，是非为下”〔4〕。又说：“余考古今兴亡莫非时势所驱，而未必人之才德”〔5〕。在这里，他首先着眼一个“势”字，此“势”指时势，即客观发展趋势，有必然性含义。“幸不幸”指偶然性，他说“天下事大抵八九是幸会也。其史书所见古今成败利

〔1〕 王夫之：《船山全书》（十），《读通鉴论·后汉光武帝十》。

〔2〕 李瀷：《星湖僿说类选》卷七下，《古史善恶》条。

〔3〕〔4〕〔5〕 同上书，《读史料成败》条。

钝，固多因时之偶然"[1]，这是其次。最后才是是非，即正义与非正义因素，至于个人的才德智愚则谈不上有多大作用。在这里虽然否认英雄造时势的观点，肯定"时势所驱"和"因时之偶然"，然而完全否认伟大人物在历史上的作用，也是不全面的。

关于"势"，中国唐代刘知几在《史通·烦省》中说，"古今不同，势使之然"。柳宗元在《封建论》中也肯定"势"的作用，认为封建制的产生及百代帝王沿用这一制度，是由客观趋势所决定。王夫之在肯定"势"作为历史的必然性的同时，又提出了一个"理"，认为历史发展是理势相因，认为必然性与规律性相辅相成。李瀷虽然没有提出历史发展的规律性这一点，但他还提出了"幸会"、"是非"诸因素，从多方面观察历史，应承认这也是对历史观发展的贡献。

2. 论史应持客观公正立场

在史书中，多有失实的事例，如《明史·朝鲜传》，在张廷玉等人主持下，于清康熙十八年（1679）修成，多有失实之记载。朝鲜学者先后于清雍正四年（1726）、雍正十年（1732）、清乾隆四年（1739）3次遣专使至北京要求更正，但均未得到清廷采纳[2]。除此以外，修史的另一重要问题是史识，能否在纷杂史实中，抓住关键而提出具本质性论断，这也与修史者的客观公正立场有着密切关系。

有感于有些史书失实，李瀷提出修史者应是"秉直特立者"[3]。特立是指立场持正，秉直是指如实述史，以对后世负责的态度，秉笔直书，不为尊者讳，不溢美，不饰恶，不畏权势，不避斧钺。李瀷承认，能做到如此，确实很困难，但他从另一角度谈论作史之难。他认为，其难有史实"古今暧昧疑似者"，难以断定；又有其事"迹偶不显"者，也有"事在他域，不能目见其百分明著

---

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷七下，《读史料成败》条。

〔2〕翦伯赞主编：《中外历史年表》，中华书局，1985。

〔3〕李瀷：《星湖僿说类选》卷七下，《作史之难》条。

之外”者；还有如明亡时，有王之明者假冒朱三太子一案，“当时目击者，其说纷纭”，真假难辨，后世更难搞清楚，这是从史实方面讲。又更有主观方面因素，以成败标准修史，“随其成与败装点就之，若固当然者，且善多讳过，恶必弃长”[1]。造成这样一个印象：“故愚智之判，善恶之极，疑若有征。”还有歪曲历史者，则是主观因素，如赵匡胤以一权臣乘柴周之子幼，一夜之间黄袍加身，后世令名贤者，却直以“顺天应民”为掩覆之。李瀷反对这种主观态度修史，他主张治史要“历考前史，旁证诸书，参验而校勘之。诚未可专信一书而为己定也”[2]。必要时，甚至“野乘皆可鉴也”[3]。这是他的实学思想在治史中的具体运用。

从上述史学立场和观点出发，李瀷对中国一些著名史书亦有所评述。

《史记》，是中国第一部纪传体通史，记事上起于传说的黄帝，迄于汉武帝，首尾计数千年的历史。尤详于战国、秦、汉。它所开创的中国史学道路影响至今未泯。李瀷认为《史记》亦有不足之处，说司马迁没有“为义帝（楚怀王之孙熊心）立本纪”，“《孔子世家》固多议论，若移于列传”，更合适。更指摘贾谊传未载其《治安策》，董仲舒传未载其《天人三策》，是司马迁“取舍失宜，亦未脱末造风习”[4]。按《治安策》讲“饥寒切于民肌肤，欲其亡为邪，不可德也”，以人的衣食条件解释社会治乱和人的荣辱观念。《天人三策》是董仲舒在汉武帝面前论证如何巩固封建政权以及君权与神权关系。李瀷作为实学家，注重与现实关系密切的东西，是不足为奇的。至于讲为义帝撰本纪，《孔子世家》移至“列传”，未必是当论。

《竹书纪年》，是晋太康元年或二年（一说晋咸宁五年）汲郡人盗发魏襄王冢（一说安厘王冢）出土的竹简十二篇，叙夏至春秋战

---

〔1〕 李瀷：《星湖僿说类选》卷七下，《作史之难》。

〔2〕 同上书，《读史料成败》条。

〔3〕 同上书，《史家掩讳》。

〔4〕 同上书，《马史》条。

国时晋、魏史事，由于所记诸如“启杀益，太甲杀伊尹，文丁杀季历”，皆异于传统史书记载，后人有认为是不可信据之诬说者。李瀷则论证说，“伯益、伊尹事，见于杜序束传”。按束皙曾参与撰《晋书》帝纪、十志，盗发魏王墓时得竹书，束皙是著作郎，得亲见《竹书纪年》其简，李瀷此说有据。李瀷还指出，“孟子言汤十一征，与《竹书》合，《竹书》藏于孟子同时，若非有实事，《竹书》焉知孟子之有此语而为此说”。又《史记》说，“武王伐纣，斩纣头悬之白旗，人犹不信，后《竹书》出其说，亦同彼合。”以上等等之论证，李瀷认为，“《竹书》亦可据也，其言虽有乖妄，当必有如此而著之，安有诬说千万年前人，欲诳千万年后人乎！”但李瀷认为《竹书纪年》并不全可靠，只“其有可信者多”[1]。

《通鉴纲目》，朱熹撰。本书本儒家纲常名教，简化司马光《资治通鉴》，纲为提要，仿《春秋》；目以叙事，仿《左传》，意在《春秋》笔法，“辨名分，正纲常”。李瀷举汉顺帝汉安二年凉州地震等事实，指出纲目有疏脱多处，是由于“修史之不密”[2]，以此可见李瀷治史之严密和求实精神。

3. 评历史事件和人物

李瀷论史，包括中国及其本国朝鲜。中国自上古、秦汉至明、清初，朝鲜自檀君、箕子、三韩、高丽以至李氏朝鲜，内容涉及极广，包括历代典章制度、文教兵备、政治经济、民俗等。下就历史重大事件和重要人物叙其一二，以见其史识一般。

评商鞅变法。秦孝公时，商鞅两次变法，在秦国奖励耕织、改革赋制，统一度量衡，废除井田制，准许土地买卖，合并乡邑为三十一县，废除贵族世袭特权，这些改革，奠定了秦国富强的基础。对此，李瀷从历史发展角度评论说：“秦守衰周之余基，惟以射猎为业，犹未及于富国强兵之术，非革易旧习不能。鞅则必劝其振作剗换前迹，不然，依旧是一小国矣”[3]。李瀷认为商鞅变法是“从

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷七下，《竹书》。

〔2〕同上书，《纲目疏脱》条。

〔3〕同上书，《商鞅变法》条。

法弊之极之言"，"变其弊而从先王，何害之有"。商鞅"专以兴利为主"，秦"终赖之而併天下"[1]。在肯定商鞅变法之功的前提下，又指出他终败之缺憾："刻薄为志"，"言富言强，不见有仁义影子"，致使得罪贵族，"与鞅为仇"，这显然站在儒家立场之论，然未必不公。

汉刘邦征匈奴。以30万之众被困于平城（今山西大同市），将士7日不得食，史书掩讳其失败之耻。李瀷指出，当时，"奇谲之士，添画之臣甚众，卒未得者，莫得以言也。所谓奇谲，指陈平辈也，谓之莫得言则史讳之也。其势必无无端解去，当有耻辱乞哀无所不至，有不忍言者乎！"[2]

评诸葛亮南征。指出"中原未复，大义不明，何可舍此求远乎？五月岂深入之时乎？牂牁南隽，古哀牢之地，险阻路远，前乎此而未闻有南寇之侵轶，后乎此而又未尝有孟获之助征有功，七反纵擒，劳师损威，其不罹于疾疫死亡亦常矣。"认为"此必诸葛失策"[3]。

论唐太宗玄武门之变。认为唐太宗杀建成、元吉兄弟，"搆祸如此之极，为父者何故凭地怡然无事，泛舟海池，分明杀兄劫父代位，明当早参之语，皆是史之润饰"[4]。对宋赵匡胤陈桥驿兵变，自立为帝，李瀷指出是"宋主欺其孤寡而夺之"。"威以劫之"，分明是篡夺，"史策之褒贬，八九非真"[5]。

李瀷史论史识虽然中肯深刻，然有时也未免于传统观念之偏见，如对武则天口诛笔伐，谴责她"淫乱"、"篡逆"[6]。在《水浒传》条中[7]对农民起义则极力抨击。这大概可归之李瀷的历史局

---

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷七下，《商鞅变法》条。
〔2〕同上书，《史家掩讳》条。
〔3〕同上书，卷八上，《诸葛南征》条。
〔4〕同上书，卷七下，《古史善恶》条。
〔5〕同上书，卷八下，《宋祖乘势》条。
〔6〕同上书，卷八上，《武曌》、《淫乱为篡》条。
〔7〕同上书，卷七下，《水浒传》条。

限性。

李瀷对其本国朝鲜历史事件和人物亦有许多卓越之见，下亦略言其一二：

考三韩名之缘起。早在公元前后，古朝鲜南部有马韩、辰韩、弁韩三个部落联盟，后来它们分别为百济、新罗征服。19世纪中后期，李氏朝鲜李太王高宗时，曾改国号称“大韩”。对“韩”之由来，李瀷作了较详考论，“箕准夺马韩地王，则箕子之前，有韩矣。辰与秦音同，《春秋传》：辰嬴是证也，辰韩之为秦，诚信矣。未知韩之名，何从而有哉?”“六国之中，韩最近秦，故避秦之事，韩必先动”。“意者当时我邦，南北之域，以汉水为界，今黄海平安两道为三朝鲜之地，汉水以外，始无统率，中国只称沧海，而韩之避秦者来据，改自称曰韩也。”“其弁、辰亦必从后至而秦人，故名辰”，“马、辰两国之间，别有弁韩”，“臣属于马韩”[1]。

对郑麟趾《高丽史》中把高丽末辛禑父子列入叛逆传，李瀷认为“其义不公”。他根据《通鉴纲目》说：“秦始皇非嬴，晋元帝非马，犹不去位号，若别作秦晋之史，此两君，当在叛逆之科耶!”又对叛逆作界说，“叛者，叛国也；逆者，弑逆也。”据此界说，认为：“彼（辛禑）则先王以为已子，父传而子承，其中心岂有一毫萌不善意，谓之叛逆，其可忍耶!”[2]

又在《东国制度》中对朝鲜历代的器用，诸如作稻田、牛耕、籍田、牛车、制舟车、百官公服、丧服法、谥法、铜印、造刻漏、营太庙、立赈代法、置邮驿、立经科法、行封溯法等引进使用之开始作确实考证。在《东国美俗》中，对朝鲜仍保持的中华传统美俗，诸如“外亲不相昏”，“五世以后，断不与婚”，此俗，闾里贱氓均能做到，说明“教化之入人深远”[3]。又在《牧隐大节》[4]

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷九上，《三韩》条。按顾炎武在《日知录·三韩》中说，韩、豻音同而字异，“辰韩亦曰秦韩，相传言秦世亡人避役来适”。李、顾之说大致相同。

〔2〕同上书，卷九上，《辛禑》条。

〔3〕同上书，卷九下，《东国美俗》。

〔4〕同上书，卷九下，《牧隐大节》。

中，高度评价了丽末诗人李穑不仕李氏朝鲜之大节。还赞颂李滉“事王侯”，“是大贤地位”，李珥“其言八九中窾乃国朝以来识务之最”〔1〕。其他如《倭寇始末》、《丁卯之役》、《壬辰之役》等均保存了详尽资料，至今仍有重要的史料价值。

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷十上，《退溪》条。

第九章　李瀷的经世致用之学（下）

一、以民为本的政治改革论

李瀷与他所尊崇的李滉有一不同之处，这就是他关心现实的政事法令，曾说："退溪之书，专功于本源伦行之间，未及政事。当时法令糜弊，非穷变将通之会……略言时务之大者，庶几五年七年之效，方是无憾。"[1]李瀷生活在肃宗、景宗、英祖统治时代，已是李氏朝鲜统治二百多年后了。此时，历经多年的内忧外患、政弊民困，朝廷内部朋党之争加剧，冤狱大兴，民间水旱疫灾迭起，众生嗷嗷待哺。李瀷曾仿韩非《五蠹》[2]，归纳朝鲜当时社会政治六大问题，称之为"六蠹"：奴婢、科举、阀阅、技巧、僧尼、游惰。他把封建特权和不事生产劳动寄生者看作贼害。如何解决"六蠹"呢？他主张通过社会政治改革，以达到政通人和的局面。

李瀷的社会改革论的思想基础是儒家的民本论。他把仁政德治这一基本思想贯穿于他的社会改革理论的各方面，下面分别评述之。

---

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷十上，《退溪》条。

〔2〕《韩非子·五蠹》篇中，把当时学者（儒）、言谈者（纵横家）、带剑者（游侠）、患御者（逃避兵役者）、工商之民作为"五蠹"。

1．“国赖于民”

孟子说：“民为贵”，此“贵”是相对“君为轻”之“轻”而言，是说人民在国家中最为重要。一个国家，君主可以不同方式更换之，而人民是不可更换的。孟子这一观点，是儒家以民为本推行仁政的思想基础。以民为本固不能等同近代民主主义思想，然在封建专制制度下，人民受超经济的盘剥，提倡民本还是有积极意义的。李瀷的“国赖于民”这一命题不但是对孟子思想的继承，而且在论证中更作了丰富和发挥。他说：“国赖于民，民靠于财，财竭则民败，民败则国破”〔1〕。这话说得再明白透彻不过了。他把人民生活得怎样与国家治乱直接联系在一起，人民生活状况决定国家的兴亡。李瀷曾从各方面论证“民本”，其更突出在经济生活方面，即他讲的财货。他说：“民生之命悬于财货，财货生于民，上流则末盈而本虚，故民死而后国随而亡……民饥于下，国耗于上，其亡尤速”〔2〕。民竭则国弱，民死则国亡，言之凿凿，特别是他承认物质财富为劳动者所创造这一观点，不但肯定了人民在社会国家的重要地位，而且在当时可说是一种真知灼见。

基于上述民为国本思想，李瀷在抨击君主穷奢极欲的同时，更谴责狐假虎威的贪官污吏搜括民财。他指出：“天下不治，由于民穷，民穷由于吏不职”〔3〕。又指出官吏诛求无餍，“頟頟充欲，汲汲伤害”，“不恤其（众庶）疾苦而肆贪虐敛，专图肥己”，即使“赤子流离饥冻而死”，而君主“不肯加罪”这些墨吏，这样的君主和官吏岂是“为民父母”者〔4〕。

李瀷还十分重视民意民情，主张治国应听取庶民意见。他抨击封建专制制度下君主“圣意”独裁说：“盖天下非独智所办，大厦非只手可擎。”〔5〕主张治国要征询国人意见，反对“后世惟与秉权

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷三下，《廉贪》条。

〔2〕同上书，卷三下，《兴亡系于奢俭》条。

〔3〕同上书，《求贤治民》条。

〔4〕同上书，卷三上，《不肖臣》条。

〔5〕同上书，卷三下，《推车子》条。

近昵者独断于上"〔1〕。认为"国之理乱，非一人之私"，不但"孺子可听"，位卑之人亦有善策"可询"。"至于治民，妄意擅断，此视民不及于锦玉也"〔2〕。为避免出现不可挽回的失误，主张"择位卑而闻望者十数人为僚属，与之上下论议，各成文字，大官合以奏之"〔3〕。这里可贵的是，李瀷主张把"位卑"者即历来被剥削被奴役者组成顾问团，纳入参与治国幕僚中，这很有点像近代政治中的代议制了。中国明清之际思想家黄宗羲（1610—1695）在《明夷待访录》中所说的君臣共治和"公其是非于学校"。李瀷之论与黄宗羲的观点极为相近，并把议政对象扩大到普通劳动者。李瀷民本思想的另一可贵之处是，他还在统治者和劳动者之间分辨了谁为基本，即回答谁依靠谁生活的问题："人无贵贱，无谷则不生，谷出于贱，而贵者资焉"。资者凭赖、依藉之意，"贱之无贵犹或生活，贵之无贱非复生意"〔4〕。不仅官僚、地主等不事劳动生产的剥削者要靠农民来养活，就连至高无上的君主也不例外，劳动者"无君或可以自养其身，无民则无君"，"君而无民亦匹夫"〔5〕。庶民在李瀷心目中有着重要的地位，他主张泯除贵贱、尊卑之界限，要求尊者贵者"近民"："君至尊也，民至卑也。至尊至卑之际，苟不密察而深求，则其势有不能及也。然则惟近民为要也。近之奈何？以时游豫，方便接引，和颜以导之，因事以访之，若朋友之欢洽，父子之亲比，而后方使下情以上通而疾苦可得也"〔6〕。君主不要高高在上，脱离人民，与人民划一条不可逾越的鸿沟，要与他们同乐，亲近他们，访贫问苦，感情融洽，待之如朋友。中国的黄宗羲在《明夷待访录》中还只讲君臣不是主奴关系而应是互为师友关系，此"臣"显然还不含一般庶民，李瀷进而把君民关系定为朋友关系，

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷三上，《纳群臣》条。
〔2〕同上书，卷三下，《问政》。
〔3〕同上书，卷三上，《议自下起》条。
〔4〕同上书，卷四下，《民得十九》条。
〔5〕同上书，卷三下，《一年两秋》条。
〔6〕同上书，《近民》条。

更为可贵。

李瀷的民本思想可以用他自己另一句话作概括："得众则得国，失众则失国，天子诸侯一也。"[1]众即众庶，即把国家兴亡得失与庶民联系起来，实为可贵。

2．"致治之要在用人"

李瀷曾指摘当时社会有"六蠹"：奴婢、科举、阀阅、技巧（指惑人敛财之方术、巫觋之类）、僧尼、游惰。他对于世代为奴婢者，寄于深切的同情，对"坐役臧获"的奴隶主，则给予无情的鞭笞。认为僧尼、技巧、游惰"无所补益于世道身心，莫非害事"者。对科举、阀阅更指斥其有害于国政。因为推行科举和崇尚阀阅，埋没了真正的贤才。

科举制始于中国隋朝，一直行于清代，是封建王朝择人和儒生仕进的主要途径。黄宗羲曾给予严厉批判，指出"科举之学，锢人生平"，是"迂儒之学"[2]。"制科盛而人才绌"[3]，"徒使庸妄之辈充塞天下"，造成"在位者多不得其人"[4]。中国科举制，在王氏高丽朝时即仿效，李氏朝鲜时仍然实行。李瀷对李氏朝鲜科举制持批判态度，指出"科举败俗"[5]，儒生追求功名"缓于孝悌，摒弃先业，竟岁终日，含毫费笺，不过斲丧心术之伎俩，幸而得志则便自高致，奢泰无度，剥民以充其愿欲也"[6]。他还进一步指出通过科举得不到真人才，"余尝曰：自举学之盛，不但上无拣贤之道，下亦无可拔之才"[7]。这和黄宗羲的观点如出一辙。

用人讲究门第，是保证豪门世族操纵与垄断政权保持封建特权的一种官僚选拔制度，始于中国魏晋。这一制度后推行于朝鲜，李

[1] 李瀷：《星湖僿说类选》卷四上，《封建》条。

[2] 转引自全祖望：《梨洲先生神道碑》。

[3] 黄宗羲：《陈夔献墓志铭》。

[4] 黄宗羲：《明夷待访录·取士下》。

[5] 李瀷：《星湖僿说类选》卷四上，《科举败俗》条。

[6] 同上书，卷三下，《六蠹》条。

[7] 同上书，《士无可拔》条。

瀷称之为“尚阀”。“所引莫非婚姻亲党”，“择用纨绮家”[1]，而这些出身阀阅者品德才华又如何呢？“肥膏饫口，烈酿醺心，甚者或谓驾羊耕菑，种米生苗”[2]，四体不勤，五谷不分，毫无生活实践知识，虐民敛财，忌才伤人则手段百端，如此“才艺不逮之庸妄辈岂能治国？况且阀阅偏党，混为一道”[3]，这是造成朋党之祸不绝的根源。李瀷家族深受朋党之害，他著有《朋党论》[4]，历诉朝鲜“自中世纪以来奸壬用事，士祸相继，前有戊午、甲子之戮，后有己卯、乙巳之残”，并指出“朋党生于斗争，斗争生于利害”。这与中国宋代欧阳修在《朋党论》中指斥的小人以利暂相引为伪朋观点是一致的。李瀷指出“天下之不治，都由于世之弃德而贱才”[5]，而“自古天下之治乱，系乎人材”[6]，“致治之要在用人”[7]。他主张用人“不尚族姓”，即使“起自草莱者”[8]，唯才能是举。“何谓才能？抚民御患而已”[9]，这样的贤才到何处去找？他说：“四海之广，亿兆之众，岂无其人，只患上不能去求耳”[10]。或者“求贤失其方”，只“求之于世卿之家”和“取之于词章之末”，而“不求于野”[11]。李瀷抒发被摒弃在野，不为世用的一部分儒生心中的郁结说：“天地变化草木蕃，天地闲贤人隐，闭者郁而不通也。草郁则腐，木郁则蠹，人郁则病，国郁则百慝并起，郁莫甚于君子道消。”[12]

在李瀷看来，举用贤才，不但可以避免科举取士和门第世袭之

---

[1] 李瀷：《星湖僿说类选》卷三下，《尚阀者亡》、《尚阀》条。
[2][3] 同上书，《荐拔畎亩》条。
[4] 李秉休：《星湖先生文集》卷三十。
[5] 同上书，卷三下，《举主连坐》条。
[6] 同上书，《君臣相求》条。
[7] 同上书，《人法相维》条。
[8] 同上书，《尚阀》条。
[9] 同上书，《举主连坐》条。
[10] 同上书，卷三上，《九五九二》条。
[11] 同上书，卷三下，《今人贱才》条。
[12] 同上书，《决郁》条。

弊，而且也可杜绝朋党之祸，得到抚民御患的治国人才。李瀷主张打破门第和论资排辈，不拘一格地选用人才，提出“立力田科，荐拔畎亩，择而官之”[1]。他认识到，生活在民间的草野之民有着丰富的实践经验，足可以任官治国。“苟不如是，管、葛、韩、彭将老死于期会法令之间，而人莫知也。后世既无知人之明，则反不如循资之为，胜国之荐贤，不知试之贱末之职，践历阅岁而头白神脱矣”[2]。李瀷在《论用人》[3]一文中，具体地提出了荐举办法：“三公荐三公，六卿荐六卿，台员荐台员，州郡荐州郡，凡内外尊卑有职者各荐一人，合而数之，从其多而用之。又必申明连坐之法”，误荐者视其所误程度给予不同处罚，以避免亲缘关系。

李瀷“致治之要在用人”的思想，在当时有其合理的进步因素。

3. 变法

在中国明代，气本论者罗钦顺就说过，通过变法以达到政治的目的：“法有当变而不可不变，不变即无由致治”[4]。李瀷也认识到，“政久则弊滋”[5]，“法久弊生，弊必有革，理之常也”[6]。“所谓变法，即从法弊之极而言”[7]。他指出中国自秦至唐，尊君抑臣、用人尚阀、文辞科试所谓“二孽”是造成“百世无善治”[8]的根本原因。朝鲜在“今之时亦弊之甚矣”，还“拱手狃安，坐见生民之疾苦而不肯救活”，这是株守刻舟。“损之益之，与时宜之，换凋易瘵，拯涂拔炭，岂非君子所欲耶！”他以中国历史事实为例论证说：“夏商之衰，不变法而亡；三代之兴，不相袭而王，尧舜异道，汤武殊治，法宜变动，非一代也”[9]。又以厦屋为喻说：

---

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷三下，《荐拔畎亩》条。
〔2〕同上书，《荐人》条。
〔3〕李秉休：《星湖先生文集》卷三十。
〔4〕罗钦顺：《困知记》卷上。
〔5〕李瀷：《星湖僿说类选》卷三下，《九五九二》条。
〔6〕同上书，《变法》条。
〔7〕同上书，卷七下，《商鞅变法》条。
〔8〕蔡济恭：《〈李瀷〉墓碣铭》，载《星湖先生文集》附录。
〔9〕李瀷：《星湖僿说类选》卷三下，《尊先王》条。

"岁月滋久，柱栋蠹朽，将有覆压之忧"，一切反对变法的论调，不过是"为偷之计"[1]。他据刘勰的"苟利于人，不必法古；必害于事，不可循旧"的理论，提出"有经则有变"，"虽先王未之，有可以义起。事或反常，有不必泥古"[2]，从理论上对变法作了论证。他称赞李栗谷（珥）、柳磻溪（馨远）是"国朝以来识务"者，他们的改革之论"一一中窾"[3]。

李瀷在《论更张》[4]一文中，提出许多具体改革措施，诸如改贡，定田赋，禁苛索，併小郡，汰冗官，用贤才，不许奴婢从父世传，等等。此外，在刑政方面，主张省刑轻罚，反对恢复肉刑，指斥墨、劓、剕、刵、宫五刑是"虐政"[5]。主张"德教先于刑教"[6]，"宽猛所施，各有其时"。指出"凡作奸犯科多是豪猾蔑法之徒，此而必宽，害必及民，故欲惠于民，必先从抑强始"[7]。

在兵防方面，从居安思危、常备不懈思想出发，主张"寓兵于农"。认为"兵不授田，则田皆为豪贵占据"[8]。只有"兵农合一"，才能自行解决兵饷供给问题。他又根据朝鲜三面滨海、陆上又多山地，主张大力发展水军。主张把全国划分"五卫"，近京士兵，专守都城，其余四卫，制阃居外，军队将领要从行阵实战中选拔，绝对排除从门第中选出。

在外交方面，以"诚信"、"义命相敬"为睦邻的指导原则，主张"交之以礼表示之以诚，弭乱于未萌"[9]，反对"慢以僇辱"[10]，"虚恭实骂"[11]，蓄意挑起事端，以交恶邻邦。

---

〔1〕〔2〕〔3〕 李瀷：《星湖僿说类选》卷三下，《变法》条。

〔4〕 李秉休：《星湖先生文集》卷三十。

〔5〕 李瀷：《星湖僿说类选》卷五上，《五刑》条。

〔6〕 同上书，《刑法》条。

〔7〕 同上书，《宽猛》条。

〔8〕 同上书，《兵必授田》条。

〔9〕 同上书，《辞命》条。

〔10〕 同上书，《熙丰生事》条。

〔11〕 同上书，《恇怮侥幸》条。

二、以农为本的经济改革论

在中国，主张立国以农为本的思想，很早就提出了。先秦时代九流十家中就有农家，许行是其代表人物。今传《管子》中保存了若干农家学说，后提出较系统的农本论要归之法家，商鞅有农战论，即主张寓兵于农政策，从各方面保护、奖励农业生产。法家集大成者韩非明确提出“农本商末”的口号。中国长期的封建社会，以小农经济为基础，提倡农本是自然而然的。直到黄宗羲提“工商皆本”[1]以前，农本论一直占着主导地位。在18世纪法国有魁奈的重农学派，也主土地是财富之源，农业是生活之本，不过，李瀷的农本论与西方重农思想似乎没有直接关系，而更多来源于中国。李瀷提倡农本，这与他生活在18世纪朝鲜还处在转向近代社会的前夕，还是农业社会有着直接关系。

李瀷政治上倡导民本，经济上自然主张农本，因为在农业社会，居众多人口的无疑是农民。他明确解释孟子所说的“国人”为众庶，即居多数的普通农民。李瀷是把农业看成国民经济之基础，一切财富之源，国家赖以富强之本，人民赖以生存之源，社会各行各业都要以它为根本。

李瀷的农本论的基本观点是：人们不论其尊卑贵贱地位如何，都要依赖财货而生活。财货出自农田。从事农业生产的重要性就在于它系于民生，民生决定国家兴亡治乱。他说：“人无贵贱，所赖者财，财出于田”[2]。“自天子达于庶人，一日不可无食。食以谷为主，谷生于小人，故稼穑艰难，惟小人真知”[3]。他在《六蠹》中谴责养奴婢的奴主，摒弃生业的科举儒生，耻事钱镈的纨袴，巫

〔1〕 黄宗羲：《明夷待访录·财计三》。

〔2〕 李瀷：《星湖僿说类选》卷四下，《田制》条。

〔3〕 同上书，卷三下，《荐拔畎亩》条。

觋、僧、尼、术士等不事农业生产为社会国家的“六蠹”。由于“六蠹”而使财用不足，财用不足根源于不务农。又严肃地指出，“民生之命，悬于财货，财货生于民”[1]，“国赖于民，民靠于财，民败则国破”[2]。

从上述可以看到，李瀷把务农与民生、国家命运密切联系在一起，务农与否决定民富国强还是民穷国破。这里还体现了他的财富观，认为农业生产是财富的来源，但他认为是惟一的来源，不免带有些偏狭性，而这是由于当时还处在中世纪社会条件所限。

李瀷的农本思想，贯彻他对各项经济领域的主张中。

1. 他主张改革土地制度，恢复已遭严重破坏的国有制。

他据《诗·小雅·北山》“溥天之下，莫非王土”的观点指出：“王者定天下，凡天下之田，莫非其土，黎庶之各名其田。”王莽“遂名天下田为王田，盖欲先明其非私物”[3]。他认为王莽的“王田”即土地的国有。又赞赏夏之贡，殷之助，周之彻法所谓“古之授田”，禁止私相卖买。他说，“田者本国家之所有，恐非私主所敢断，古今所憎恶者是私田之弊”[4]。李瀷主张土地国有，反对私相卖买，意在“禁绝兼并”[5]。这与当时李氏朝鲜土地制行科田法有直接关系，科田法代替王氏高丽的田柴科以后，按新贵族新官僚分18科（等）在京畿授收租的科田，在地方上分给中小两班为永世享用的军田，在各道设公廨、衙禄田、军资田，以其收入充地方政府经费，土地尽为各种名义私占，无地少地的众多佃农日益贫困。李瀷企望恢复土地国有，不准私相卖买，在他看来，这是禁绝兼并的好办法。

2. 主张推行均田制。

李瀷考察了中国历代田亩制度，承认井田不可复，在总结董仲

---

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷三下，《兴亡系于奢俭》条。

〔2〕同上书，《廉贪》条。

〔3〕〔5〕同上书，卷四下，《均田》条。

〔4〕同上书，《田制》条。

舒的“限田”，王莽的王田制，西晋占田制，北魏至隋唐所行的均田制等的成败利弊的基础上，提出了自己的均田主张：“其概谓以田几亩定限，为一夫永业（田），田多者不减，无者不责，几亩之外，任其买卖，但多者取其中几亩永业，焚毁券文，只官藏其籍，使不得斥卖，无才或得寸得尺，在永业之限者，如右例，其余勿问。如斯而已。凡卖者必贫室也。贫而不得卖，则兼并不得售矣；永业有入无出，则贫室无荡产矣。多田者许其卖则众子分占，或不肖破落，稍稍归于均一矣。其概如此”。李瀷自认为，他的此一方案“非大拂富强之心，而今日行之，明日必有受其泽者”[1]。

李瀷的这一主张是在未看到宋朝林勋的《本政书》[2]以前提出的。在读到《本政书》之后，发现自己的主张“与此略相符，而先儒之所许也”[3]，从中国先儒那里寻找到了理论和实践根据，甚为满意。

应该充分肯定李瀷密切关注社会现实问题并积极思考解决方案的实学派精神，他为杜绝土地兼并、不使贫室荡产的意愿是令人敬佩的。但无论是林勋的《本政书》还是李瀷的均田主张，并不能解决兼并问题。据《宋史·食货志》，林勋讲：“一夫占田五十亩，有羡田之家，毋得更市田。”无田的隶农，“以耕田之羡者，而杂纽钱谷以为十一之税。”《本政书》之特点除了规定一夫50亩外，实际减少租税和除谷入税外，钱币也结合入税。但无论是林勋还是李瀷，均未回答平均分配一夫50亩之土地来源，也未注意到按劳动力分配土地与劳动力所负担人口之多寡不同带来经济负担不平衡，又都抹煞“末作”，从而带来社会生活问题是不言而喻的。如此，杜绝兼并之愿望最后必成幻影。

3．主张轻徭薄赋。

---

〔1〕〔3〕 李瀷：《星湖僿说类选》卷四下，《均田》条。

〔2〕 林勋，贺州（今广西贺县）人，宋政和五年（1115）进士，曾任广州教授。建炎三年（1129）上《本政书》13篇，被派为桂州节度掌书记。《宋史》有传。《本政书》又称《政本书》。曾得到朱熹、张栻称誉。

李灋对劳动农民抱着深切的同情心，他看到："农夫终岁作劳，不足以自食"〔1〕。何以如此？其中重要原因之一是苛捐杂税，农民负担繁重。"国无务本之政，而害农者多"〔2〕。他主张切实贯彻"十一之税"方针，"耕稼之劳十居其九，故留九以优民，但十取其一，亦足以偿治功"，即使如此，也非敛民，只为"凶年饥岁，必损于上"〔3〕。他又主张取消对农民许多不合理的差役，务使农民得以富庶。李灋的以农为本的经济改革思想，处处从劳动农民利益着想，这是十分可贵的。

李灋以农为本的经济改革思想还体现在其他各方面，诸如为发展农业，他提出兴修水利的意见："利莫于水利，生民命悬于衣食，衣食系乎水旱。天之所为，民不能奈何，其在人力，犹有可致之道。夫有雨泽之水，有井泉之水，有川溪之水。雨泽时溢，恨不能储以待也；井泉恒潴，恨不能挈而上也；川泽流下，恨不能决而分也，苟使无用之物，归之有用，斯民岂有饥寒之患哉！"〔4〕"若使川溪之水，灌于农亩，庶其免害"〔5〕，并提出壅水溉田、筑坝修闸建水库的具体办法。

4. 要指出的是，李灋以农为本的经济改革思想也有某些局限性。

如他在《六蠹》条中，提出类如中国传统的所谓"耕读传家"的"士农合一"，完全否定士、农分工的必要，让士农化，相当今日所谓知识分子农民化，应该是劳动农民知识化才是一种进步主张。又如他轻视工商，视之为须禁之"末作"，他们"一日作能五日食"，造成民"厌本趋末"〔6〕，力主"务农存乎抑末"〔7〕。没有工商业，人们生活中必需的诸如茶、盐、油、酒、醋、矾等何出何

---

〔1〕〔6〕 李灋：《星湖僿说类选》卷四下，《先禁末作》条。

〔2〕 同上书，卷三下，《一年两秋》条。

〔3〕 同上书，卷四下，《民得十九》条。

〔4〕 同上书，卷四下，《水利》条。

〔5〕 同上书，《壅水溉田》条。

〔7〕 同上书，《钱害》条。

来？与此相联系的是，李瀷否定货币和市场，指摘钱为“妖物”，“虚费财”，利于豪横“牟利”[1]，他承认禁墟市是不可能，但认为多则引导“奢靡”，“妨农殖盗”，“尤非抑末之义”[2]。

三、注重实证的征验观

19世纪30年代，法国孔德提出实证思想方法，主张一切知识必须建立在确实可以证明的基础上。就其认识局限于感觉经验这点外，它对近代科学的发展有积极意义，这是可以肯定的。在中国，早在先秦时代就有参验观念。《韩非子·显学》有“无参验而必之者愚也”。东汉王充在《论衡·知实》中提出效验为检验真伪虚实的标准。中国古代诸如此类提法，固不能与近代科学实证观念相等，然不可否认它们之间的一致之处。李瀷在他的《星湖僿说》中，论及自然现象和科学技艺时，常提效验或征验，亦视之为检验真妄虚实之标准，虽未完全摆脱朴素直观形式，也初具近代科学方法的萌芽。所以这样说，是他这一观念既继承了中国古代传统哲学思想的精化，也吸收了他在著作中所多次提到早期到中国传教士利玛窦、汤若望、艾儒略、熊三拔、阳玛诺、邬若望[3]接受了他们带来的近代早期科技知识，他批判臆揣、妄断不可实测之不科学的说法，尽力用征验解释天象、地理和技艺等。

1. 批判术数迷信诞妄

对堪舆风水迷信，李瀷指出，葬埋求福，鬼福及人等术，“其说中少而不中多”，“无可验其必然”，而且人们为争地脉，造成“末路险巇，抵隙搆衅，往往因此丧名杀躯”[4]。又举朱熹葬子择

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷四下，《钱害》条。

〔2〕同上书，《墟市》条。

〔3〕在李瀷著作中，也还提到中国的宋濂、朱载堉、徐光启等。

〔4〕李瀷：《星湖僿说类选》卷五下，《方术》条。

地和张栻之议论加以评论。朱熹在答陈亮书中说：“亡子卜葬已得地，但阴阳家说，须明年夏乃可窆，今且殡于坟庵。”张栻对之说：“古人居是邦即葬是邦，盖无处不可葬之地。不必越他境费时月，泛观而广求。”[1]李濂极赞同张栻之观点，称“此为正论，不可改评”。阴阳家认为“遗骸荫子孙，犹树根得气，花实蕃衍”。李濂用事实反驳说：“然子不能受气，而亦能令孙受气乎?”“父子异体则不必相通，父饱而子饥，父温而子寒。一指之病莫不痛切，而断而分则不相及，况异体之父子。子在膝下，一吉一凶不能相及，况远祖之体魄乎!”“子孙每每吉凶不同，始知其不验”[2]，“近世风俗，深泥阴阳之论”，是“闻风失实”[3]。

对于始于汉魏伯阳之纳甲，后为卜筮家所用。李濂指出，将八卦与天干五行、方位相配合，“其术疑若以人意排布，欠自然之象也”[4]。是人的主观编排，不符客观自然现象。又指斥梦占之术“大概不离阴阳方术伎俩”，是无验的“妄诞”，“都不可信”，“废之何害!”[5]

2．天象

明代统治277年间，历法一直采用明初钦天监颁布的《大统历》。《大统历》是在对元郭守敬、王恂的《授时历》作某些更动后的改名。《授时历》废除了上元积年和繁重的分数运算，改用百进位制，三次差内插法和类似的球面三角法，比以往的历法更精确了。但它有的数据推算还比较粗糙，对有些天文规律缺乏认识，难免后来多次出现天象与历法推算不符。到崇祯二年，徐光启主持修历书，初定参照西法，后实际以西法为主，经五年完成的《崇祯历书》，它引进西方地球概念，严格的黄道坐标、经纬度计算方法等。但对宇宙体系，介绍的却是丹麦第谷的理论，仍持地球中心说，否

---

〔1〕〔3〕 李濂：《星湖僿说类选》卷五下，《阴阳家》条。
〔2〕 同上书，《葬经》条。
〔4〕 同上书，《纳甲》条。
〔5〕 同上书，《太卜占梦》条。

认地球自转，还有“恒星天”概念，认为所有恒星都在一个离地球距离为 14 000 倍地球半径的天球上，以及一些洋迷信等。清初汤若望任钦天监监正，对《崇祯历书》作了删正，称《时宪书》〔1〕。

每一时代的历书反映其时代对天象的认识。李瀷以极大的热情对待明末清初由中国传入的西方科学和天文学。他说“西洋之术极精当从”〔2〕。“明万历间，西洋历法出，而后知其实有这道理”，“夫地在天内只一弹丸”〔3〕，初步破除了中国古老的盖天、浑天说，有了地球观念。又对汤若望所造的《时宪书》称之为“历道之极”，其测定的“日月交蚀，未有差谬”，并赞之说：“圣人复生，必从之矣”〔4〕。李瀷对《时宪书》作了客观的评价后，又对阴阳家据《大统历》推寻吉凶作了抨击，指出：“《时宪》不计天行度分，只凭人目所见，此人历也，非天历也。与日月推命何干？故阴阳之术，皆遵《大统》，又无何《大统》之不能无差何也。”“时考冬夏日数不同，可见。”〔5〕他说的“见”，亦即征验。

李瀷又深入研究西方天文学书，发现阳玛诺《天问略》与汤若望的《主制群征》在地球表面与太阳中心及地心至地表距离上，说法“略有不同”〔6〕，对日蚀他解释说，“日食者，与月东西同度，南北同道则蚀，不但无时刻之违，其深浅之分，莫不能知”〔7〕。对下雨，他以烧酒为露作验证说，“寒热相射”，“盖温阴冷，阳柔而阴坚，阳舒而阴翕，温气蒸上，阴气凝结，其气必冷，阴极生阳，故冷中有热，是谓阴阳互济也。两相敌均不能发泄，便成雨泽”〔8〕。又对灾异、怪风暴雨、白虹贯日、雷震等无可验证的迷信说法，均用中国古代符合客观事实的解释和西方科学观点予以

〔1〕按《时宪法历》当时实名《时宪书》。历代历书，皆称某历，清乾隆帝名弘历，为避其名讳，按《尚书·说命》中“惟圣时宪”，称《时宪书》。

〔2〕〔6〕李瀷：《星湖僿说类选》卷一上，《谈天》条。

〔3〕同上书，《浑盖》条。

〔4〕同上书，《历象》条。

〔5〕同上书，《时宪历》条。

〔7〕同上书，《日食》条。

〔8〕同上书，《雨》条。

驳正。

3. 地理

李瀷接触到西方传来的天文学书籍后，动摇了中国古老的“天圆地方”观念，认识到“地无四角”[1]。还有了“地毬”（地球）和地心吸引力观念，他曾把地球比喻为弹丸、卵等圆形球状，“地在天内，上下不分面背无别”[2]。有一种持反对观点者说，如说地为球形，上下都有人，在下者则会坠落。有人以蚁行卵上为例来回答这一问题，是蚁足粘着而不坠解释这一现象。李瀷认为，这是“以非攻非”，他以“虫豸缘壁，失足便坠”驳之。他认为，根据西方科学解释，是由于地心吸引力，“晓人此宜以地心，从一点地心，上下四方都凑向内，观地毬之大悬在中央，不少移动，可以推测也”[3]。

又在接触到西方传教士带来的《大地全图》、《万国全图》后，破除了古老的中国居天下之中央观念，有了欧、亚洲地域的认识，从而产生了“夷狄与人同类”[4]的进步思想。又认识到潮随天而转，进退随月，盛衰随日[5]。还根据泰西熊三拔之言，解释泉涌说：“洞穴之内，纯得土性，其处最寒。天地之间，凡有空处，气悉满焉。洞穴既空，为气所入，气清本暖，暖气遇寒，便成水体，积久而泄，寻求古罅，乘气出入。”他进而验证说，“地中阴寒，蒸湿相薄，凝露成水，如今烧酒然，所以流出也”[6]。

李瀷对檀箕、乐浪、岁貊、三韩、渤海、辽、贝萨之疆域以及黑龙江、鲜卑山脉等均作了考证，皆言之凿凿，有征可验。

---

[1] 李瀷：《星湖僿说类选》卷一上，《天圆地方》条。

[2] 同上书，卷一下，《人身象地》条。

[3] 同上书，《地球》条。按说地球悬在中央，不少移动，是由于西方传教士为宣传宗教的需要，拒不介绍哥白尼的日心说只介绍托密勒的地心说，日、月、行星和恒星环绕地球中央运行，地球不动的理论。

[4] 同上书，《人象大地》条。

[5] 同上书，《潮汐》条。

[6] 同上书，《泉脉》条。

4. 医学

李瀷十分重视与人们现实生活密切有关的技艺诸如衣冠服饰，饮食住行，日常器用，动物植物，莫不关注论及。如他对西医，皆能从科学角度理解。“邬若望者，西洋人也。天启间至中国，善医，究中国本草八千余种，惜未翻译云。其人长于考究，凡物理之说，皆非华人所及，此必有奇方异材，大益于后生，华人尊信犹未至，不能传后而泯焉”[1]。此邬若望或可说是最早把中医西传者和中西医结合者，李瀷对邬若望其人精于物理学并用于研究本草学作了高度评价，极为惋惜华人对之不够重视，致使其医药学著作未翻译，泯而不传。又对汤若望在其《主制群征》中，对人体骨骼、肢体、血脉、肌肤、五脏等生理、功能的论析大加赞扬，说：“比中国医家，更觉详尽，不可没也”[2]。可见其对西方科学积极态度。

总之，无论是在天文、地理还是在医学方面，李瀷都从征验来观察评价。他的征验观，虽还未完全摆脱直观形式，但已初有科学内容，这对于理论思维走向近代化是有助益的。

四、“凡盈天地间者，莫非气也”

从上面李瀷论经史、政治、经济、自然、医学等方面可清楚地看到，他不但强调在社会领域物质生活的决定作用，在方法论方面，主张征验论，而且在哲学基本问题上坚持了气本论原则，这都说明在哲学世界观上具有鲜明的朴素唯物论倾向，这也是他以经世致用为主旨的实学理论基础。

1. 气化观

世界万物千差万别，它是如何产生的？有无共同的本原？倘若说有，它又是什么？在中国古代对此有各种回答，但归根结底不外

---

〔1〕 李瀷：《星湖僿说类选》卷五下，《本草》条。

〔2〕 同上书，《西国医》条。

是“理”、“心”或“气”。如宋明时期，张载、王廷相回答是“气”，程（程颢、程颐）朱（熹）回答是“理”，陆九渊、王守仁回答是“心”。“理”或“心”不过是精神、意识的别称罢了。李瀷是在朝鲜朱子学占支配地位中成长的，又尊崇理学大师李滉，但他能独立思考，继承张载学说，坚持气本论。他说，“凡盈天地间者莫非气也，然其融结为物，即其气之精英”[1]。在肯定天地间充盈的都是物质性的气的前提下，认为世界上万物都是气的融结，此“融结”即是张载说的气之聚散。气是如何融结为万物的呢？李瀷发挥张载的两一观点说，“盖气有阴阳则两也，一阳一阴，造化所由出”。一阳一阴过程就是气化，“太古之时，必先有天地而后有人”。天地之间人和万物，皆“气化而生”[2]。“然其所以为一阴阳者,乃一气之往来”[3]。“所以为一阴阳者”指理而言，在此，李瀷承认理“乃一气之往来”，肯定了理不离气，理是气之运动变化。

在物质和精神关系上，李瀷说“神者，气之精英”[4]。又说人物“气血之英华，谓之精神”[5]，肯定精神属于血气，也即承认精神决定于物质性的气血，精神是第二性的。应该指出是，在此他说精神是气血之精英或英华，这比前面说融结为物是气之英华更进了一步。

李瀷还在接受西方近代早期天文学的基础上，说“天亦物也”[6]，“云者气也”[7]，认为天是自然的天，天体之本原也是气，足以证明在哲学根本问题上，李瀷是气本论者。

2. 心体如鉴如水

在认识论方面，李瀷有着朴素的反映论倾向。他说：“大凡盈

---

〔1〕李瀷：《胡僿说类选》卷一下附，《鬼神魂魄》条。
〔2〕同上书，卷九上，《气化》条。
〔3〕同上书，卷一下附，《鬼神》条。
〔4〕〔5〕　同上书，卷二上，《精神》条。
〔6〕同上书，卷一上，《天行健》条。
〔7〕同上书，《云汉》条。

天地之间，四海八荒，禽兽草木皆物也”，“我者物之对也”[1]，承认主观与客观有别，这自然而然就提出了一个主观如何认识客观，人对世界的认识问题。

李瀷论理性之“心”很有卓识，他把心比喻为镜或水，认识是对外物的反映。他说：“鉴与水可以受物之来照，而不足以灵应也；物来则照，物去则空。妍则妍，媸则媸，其实在物，不系于鉴、水之灵也”[2]。肯定客观实在性不依赖于人的主观而存在。

李瀷肯定人的认识依赖感官耳目口鼻，说目司视，耳司听，鼻司嗅，口司言司食，“耳目闭则为盲聋”[3]。认识客观世界首先要通过格物，获得感性认识。他解释“格”说：“格，至也。格物而物格”，“又格，穷至也。只言格物而物格，则致知在其中”[4]。“格从各，各有辨别之义”[5]。辨别物理，“臻其极，此是致知”[6]，即对事物本质的认识，上升到了理性认识。

3. 论魂魄鬼神

这是一个形神关系的问题。李瀷在论述中未提到范缜的关于“形质神用”、周敦颐的“形生神发”等著名命题，更谈不到王夫之的有主观能动性含义的“形凭神运”[7]的观点了。他只提到《易·系辞》、《礼记》和《左传》。按《易·系辞》有“游魂为变”《礼记·檀弓下》，有“骨肉归复于土，命也；若魂气则无不之也！无不之也！”《左传》昭公七年：“人生始化曰魄（杜预注：“魄，形也”），既生魄，阳曰魂。”这些说法不尽同，其中有些说法含混，似有承认灵魂变而为鬼的观点。李瀷的观点是，魂魄为阴阳二气，“阴以成形，形质既生，而魂亦中也，阳生于阴，故既有魄则便有魂”。

---

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷七上，《万物备我》条。

〔2〕同上书，卷二上，《心体》条。

〔3〕同上书，《耳目口鼻》条。

〔4〕同上书，《儒学转深》条。

〔5〕〔6〕同上书，卷七上，《格致诚正》条。

〔7〕王夫之：《周易外传·大有》及衷尔钜著《王夫之》，169～173页，吉林文史出版社，1997。

"魂魄合而耳目之聪明"[1]。这无异承认形神不离而形体的第一性。李瀷在肯定"死而阳气浮散"[2]的同时，又不断然否定神灭，却说："鬼神者，都是气也。气之凝聚，元有其数而亦由于人心之所存。"他比喻说，"气在天地间，如屋中一炉火，火虽灭，而温热之气尚留屋中，然其渐灭也"[3]。认为魂气终必灭，但不是随形体同灭，而可渐时留存。这一论点无疑给神不灭论留下空隙，表现他气本论不彻底的缺憾。

4．四端七情论

李瀷气本论的不彻底性，在"四端七情"的辩论中尤为突出。"四端"指仁义礼智；"七情"指喜怒哀惧爱恶欲。在朝鲜哲学史上曾围绕"四端七情"争论长达300年之久。开始是李滉在《天命图说》中提"理气互发"，李滉弟子奇大升（1527—1572）提出异议，经过辩论，李滉修改为四端为"理发而气随之"，七情则"气发而理乘之"。之后，李珥提出四端七情均是"气发而理乘之"的主气论观点。形成主理论与主气论两派论战。李瀷曾说，"欲者指耳目鼻口四体之欲，此不可以屏绝"[4]。又说"七情发于气"[5]，据此推论下去，不难得出与李珥相同的主气论。但在此他再次失足，却说"反求之退溪之书，始凿凿可征。始知如海滚波之谈，本非初学破的之诀，而重有信于先生之书不亶辞而已矣"[6]。他还是站在李滉一边，支持主理论。正如当代韩国学者李钟虎所说，"就四端七情的争论，他拥护退溪而批判栗谷"[7]，这表明李瀷在这问题上保留有较多的程朱理学烙印。

---

〔1〕〔2〕〔3〕 李瀷：《星湖僿说类选》卷一下附，《鬼神魂魄》条。

〔4〕 同上书，卷三下，《侈生于俗》条。

〔5〕 同上书，卷二上，《情》条。

〔6〕 李秉休：《星湖先生文集》卷三十三，《四七新编序》。

〔7〕 李钟虎：《以星湖学派为中心的韩国实学思想与退溪学》，载山东《东岳论丛》，1998（6）。

第十章　申景濬的力行务实之学

一、务实的一生

申景濬与李瀷同时而略晚，是继李瀷之后又一大实学思想家，其理论有着自己的特色和贡献。

申景濬（1712—1781），字舜民，号旅庵。祖籍灵川。先世多显宦名儒。李氏朝鲜时初移居淳昌（今属全罗北道）之南山。申景濬生于朝鲜肃宗壬辰年（1716，清康熙五十五年），家庭教养良好，母亲曾训之说："家贫非病也，学贫是耻也。""凡孝，贵养其志也。"〔1〕幼颖慧，4岁能读中国梁代周兴嗣所撰的《千字文》，5岁即读《诗经》，对其中提到的鸟兽草木之名有初识。少年时代就开始游学，8岁北学于洛，9岁至离家700里的沁地就学。15岁即能写一手很为乡人称道的文章。阅读不局限于性理之书，为学领域广阔，又博学强记，举凡九流百家，天文、地理、声律、医卜之书，历代文献，海外奇僻之书，靡不精究。母亲逝世后，于英祖王二十九年（1754），年42，始参加乡试，大提学洪良浩极赏识其才学，擢拔第一，旋于本年夏赴会试，又高中。英祖王三十二年（1757），先后任徽陵别检、成均馆典籍、礼部、兵部曹郎。3年后改任司谏院正言、吏部曹郎选、司宪府掌令。英祖王三十七年（1762），出知瑞山郡，值岁饥，饥民达四十八万三千七百余人，申景濬出于对

〔1〕申景濬：《旅庵先生文集》卷四，《南山旧庐记》。

人民疾苦的深切同情，多方挽救和赈济。“削廪备赈，煮盐易粟”，使“阖境无遗瘠”。又据他的气象知识，“望氛祲察灾祥，使民预备时”[1]。继任忠清道都事。英祖王三十九年（1764），监漕运，次年改任司谏院。英祖王四十三年（1767）升谏，两年后改任察簿寺正，于江陵主持修建浚源阁。又奉命补修其曾任吏曹判书的八世祖申公济（号伊溪）于中宗王二十三年（1530）所纂修的《舆地便览》。英祖王四十五年（1770），掌乐正兼备部，参与编纂《文献备考》（负责撰《舆地考》），升通政擢同副承旨、兵曹参知，监修《八道地图》。英祖王四十六年以后，历任北青府使、江界府使、知顺天府。英祖四十九年（1774），以63岁高龄出任济州牧。正祖王三年（1800）致仕，退居南山故里，越二年病逝，享年79岁。

申景濬“仕二十六年，受禄二十四年，位跻三品，五典大府州”[2]，其生平活动时代是朝鲜肃宗王、景宗王、英祖王和正祖王四朝，大致是中国清朝康熙初至嘉庆初期，与戴震（1723—1777）同时代。

申景濬为官特点是清廉而务实，这突出表现在以下几个主要方面：（1）关心民生。除上述他出知瑞山群解除民饥，赈济灾民外，又如在地方兴修水利，研究气象，预防灾变，指导农业生产。（2）平议冤狱。如任忠清郡都事时，公正解决多年未能决断的三死囚案。（3）清廉自守。在为官26年中，平居生活简朴，“餐服未敢异于前，未尝冒危蒙耻以干进于朝，饕财益田以逮谤于民”[3]。“自海西归家，适草堂为雨所颓，邻友韩进士致明寄诗曰：‘罢官归税借邻居……（脱六字）庐，破屋看天非害事，先生将晒腹中书。’颂其清德也”[4]。（4）兴办学校。任北青府使时，“北俗朴甚无文，先生聚秀民于校宫，亲自讲授乡射乡饮礼，士民环观，粗知亲上敬长之义”[5]。（5）勤奋著述。政务之余，申景濬不忘著述。他的许多著作，无论是一些舆地书和方志还是诗文，均出自他对实

---

[1][4][5]　申献求：《旅庵先生文集》卷十三附录，《申景濬行状》。

[2][3]　申景濬：《旅庵先生文集》卷四，《南山旧庐记》。

地实物的考察而来，为有益于世用之实学著作。

申景濬的著作，体现了他的实学思想。据申献求所撰的《行状》和大提学洪良浩为之所撰《墓碣铭》，重要著作有《仪表图》、《俯仰图》、《疆界志》、《山水经》、《道路考》、《日本证韵》、《五声韵解》、《素沙问答》、《稷州记》（均载入于《旅庵先生文集》）等。惜多佚而不存，今传世只有《旅庵先生文集》，是其第四、五世孙申益求、申冀休等于朝鲜哲宗王元年（1850）在《旅庵遗稿》基础上增编。《文集》共十三卷，分别为诗、辞、书、序、跋、说、赞、铭、笺、杂著、碑铭、墓志等。卷十三为附录，有《行状》、《墓碣铭》、祭文、挽词等。《文集》中对一些舆地书、韵书和礼仪书只存目无文，注明逸或未刊。未能传世，给后世留下一遗憾。

二、求实学风

讲究求实学风，是实学派重要特点之一，申景濬在这方面也是很突出的。

发源于中国的儒学，早在公元前就传至朝鲜三国时代的百济，669年，新罗统一全国后，建立高丽王朝，儒学渐起。1286年，高丽忠烈王大力复兴儒学，此时在中国已是元朝，高丽学者安珦、白颐正等最早把程朱理学引入高丽，经过一个时期的承传，理学得到丰富发展，至李氏朝鲜，出现了一大批诸如郑道传、权近、李滉、李珥等有成就的学者，形成了有自己特色的朝鲜朱子学。理学在朝鲜文化发展史上的作用是不可抹煞的。然而，它在转入近代前夕，由于他们（理学家们）热衷于讨论诸如理气关系，人性之四端与人情之七情的关系，人心与道心之关系等抽象问题，韩国儒学和儒家们生活在虚幻的世界，沉溺于形而上的思辨和毫无意义的辩论。学术成了玩弄空洞辞藻和进行无谓的争辩的一种游戏。与这种气氛相适应的是，给学风带来严重恶果：华而不实，思想僵化，学无新见，依门傍户，就如中国明末理学一样，只知终日从事乎清虚之

谈，或终日端坐虚静养心，一旦国家危难，却束手无策，这正是时人所讽：平时袖手谈心性，临难无策救君王。

申景濬的学风特点可用两字概括：求实。据申献求在《行状》中说：申景濬"才器俊伟，意气豪迈，沉深有大志。尝曰：'大丈夫生斯世，天下事皆吾职，一物未格，耻也；一艺不能，病也。希圣，希贤，在深思力行而已，学贵见道，道在自得。孟子曰：'心之官思，思则得之，不思则不得。'《管子》曰：'思之思之，鬼神其通之，是自得之法也。'遂自圣贤之书，潜心探赜，深究乎性命之源，泛滥乎九流百家，莫不证印其是非，以至天文、地理、声律、医卜之学，历代宪章，海外奇僻之出，靡不钩其奥而絜其要。于本国山川关隘形胜处，尤瞭然在目中。"大提学洪良浩在《墓碣铭》中亦有一段如上大意相同的话。这是一段对申景濬求实的治学途径和学风的阐述。根据申献求和洪良浩的论述，我们应注意其治学以下三点：

1. 博览絜要

书籍是人类知识的宝库，是前人对世界的认识和实践经验的总结。不可想象，一个学者不接受前人已获得的知识而能学有所成。中国古代许多学者治学就反对在学问上取偏狭态度，而强调博览群籍，随着时代的发展，前人的知识有的过时，有的既存精华，也有糟粕，因此，在博览的基础上又要返约，即申景濬的博览絜要，抓住要害，吸取精华。从申景濬的论著中，我们可以看到，他由于博览而知识广宽，由于能絜要而能识见深刻。他论述一事一物，旁征博引，说明他不仅娴熟儒家典籍，而且淹贯各家各派学说。如论"心"作为思维器官时，不仅引证《孟子》，且注意到《管子》中"思之思之，鬼神其通之"。又如在《送赵秀才还山》一文中，对穷困的赵秀才"告以九转之术"，说明他研究过《抱朴子》。《抱朴子·金丹》中说："夫丹之为物，烧之愈久，变化愈妙，黄金入火，百炼不消，服此二物，炼人身体，故令人不老不死。""九转之术"是分别讲服用一转致九转之丹不同天数而得仙。在《教用亭重建序》中讲戚继光阵法，说明他深于武经，如此等等，正如大提学洪良浩称申景濬："雄才博议，加之以探赜钩深之功，远而甘石之经、童

亥之志，近而州鸠之谱，司马之法，无不掊其扃而抉其奥，旁罗百氏而折衷于吾道。”正因为如此，他的论著“卓然成一家”[1]，这正是言其既博而能絜要。

2. 观物悟理

申景濬摒弃袖手空谈和静坐冥思之为学，指出“好为高大之论而不知道用之务，不肯用力于工作，不曾覃思于技”[2]，不是儒者之学。主张通过考察和接触具体事物认识事物的本质。他视一物未格，一艺不能为一种羞耻和缺憾。他所说的“艺”，十分明确指的是一种实际才能、工技。认为“工家之事亦吾儒之格物之事也”，“日用器械之作也，运斤执斧斲镂做造”，也是“通儒大人以开物成务为任者”，“学者不可不知”，“亦不可置而不察者”。可以看出，他所说的“格物”，有着科学性新内容，更具实践含义。而格物是为了悟理，“苟不格乎物明乎理，则一事之微，其何以成之乎!”[3]格物是要认识事物之本质，掌握其规律，这也是他强调的为学深究自得，目的在于成事，即开物成务。

3. 力行见道

思想、观点、理论、学说这是抽象的道理，不只是纸上或口头上的东西，它是否如实地反映实际，是不是客观真理，还有待实践来检验，有待力行来证明。申景濬学风另一重要特点是讲求力行。他说“学贵见道，道在自得”。道如何自得？在于力行，通过自己在实践中的尽力行动体现出来。在中国和韩国古代，对力行理解，当然不是现代所说的社会实践，犹如古代把诗书射御礼乐六艺看作是实际技能一样，古代的力行主要指揖让进退、趋奉定省和闲邪存诚之类。申景濬的力行，却具新内容，不但包括习礼乐以化内制外，还包括运斥执斧工家造作之事以及掌握兵阵、天文，地理、医卜诸实际技能。

通观申景濬一生论著，均来自实际工作和生活实践，他摒弃理

---

〔1〕 洪良浩:《旅庵先生文集》卷首，《旅庵遗稿序》。

〔2〕〔3〕 申景濬:《旅庵先生文集》卷八，《车制策》。

学家只知注疏，或只谈论心性，把学问局限于儒家数本经典之内的空疏学风，把研究领域引向实际，因而范围广阔。如果说他的博览絜要还是吸取前人的间接经验，而观物悟理已是重视感性认识的基础上强调认识的飞跃，又强调力行见道，不忘实践在认识中的作用，他的这种求实学风，是符合人类认识过程的。

三、舆地之学、园圃之学

从申景濬的论著看，他的实学内容甚多，声律学有《平仄韵互举》、《证正日本韵》、《东音解》，礼仪学有《仪表图》、《俯仰图》，诗学有《诗则》，车船学有《车制策》、《兵船制》等（诸文均收入于《旅庵先生文集》），此外还有兵法、井田等方面的论述，惜今多不传，或仅存序跋于《文集》中，无法窥其学全貌。下仅就其舆地之学、园圃之学作点论述。

1. 舆地之学

申景濬实学思想大量地、主要地反映在于他的舆地之学中。他的舆地之学包括山水、疆界、道路、交通、车船以及方志、家乘等方面。舆地之学，他在当时朝鲜可称一大家。

申景濬的舆地之学主要来自他博览这方面的书籍和他每到一处都亲自作实地考察，同时也继承了家学。据他在《蕴真亭重建记》中说，其曾任吏曹判书的八世祖申公济（号伊溪）在朝鲜中宗王庚寅年（1530）曾纂修《舆地胜览》，241年后，英祖王庚寅年（1710），朝廷组织8名当时著名学者修《文献备考》，申景濬被选为其中之一，负责撰写书中的《舆地考》。在此之前，他还曾负责监修《舆地便览》、《八道地图》。申景濬对“本国山川关隘形胜处尤瞭然如在目中”[1]。他特别注重研究本国舆地之学，这与其爱国思想有着密切关系，朝鲜地处亚洲东北，四邻均强敌，历来为它们

〔1〕申献求：《旅庵先生文集》卷十三附录，《申景濬行状》。

所凌逼，王氏高丽以来，曾受契丹、女真、蒙古、辽等侵略，特别是倭患频仍，至李氏朝鲜时期，仍有一个民族独立自主问题，为此富国强兵亦是重大任务。为保卫国家，讲求兵阵，从而重视舆地是其前提，申景濬说“凡为将者须先治地利”[1]，可见，他的舆地之学着眼于兵防。

下面，就存世的有关舆地方面的论著作点评述。

《稷州记》，稷州在今韩国忠清北道忠州，西有稷山。该书撰于英祖王辛酉年（1741），是他29岁时仕前之作。全记共八则，分别是《圣德堤》、《鸺鹠岩》、《笠帽峰》、《牙州川》、《牙州桥》、《圣居山》、《蛇山古城》、《玉女峰》。对这些堤、岩、峰、川、桥等之历史、名称、方位、形状、大小、面积等作了记载和描述，实为一地方志。值得一提的是，在记载上述具体山川事物时，念念不忘民生和国防。如在《圣德堤》中，筑堤之水利，“集之于涔霤之细，而其积也厚，藏之于寻丈之小，而其利也博，收之于方多之日，而其发之时，施之于既满之后，而其用也节，得于至浊之资，而化至清之无累者，处于至下之地，而含至高在上者，行于至熮之时，而有至润之及物者，能使枯者兴，焦者沃，忧者喜、贫者富、死者生焉。”在《蛇山古城》时，该地由于位扼要冲，自马韩、百济、新罗、弓裔摩震国、甄萱后百济、高丽、朝鲜、历遭靺鞨、契丹、蒙古、倭寇兵戎之祸，“战争不休，而祸必及于稷，当是时也，近城之民，狂顾疾走，呻吟觑哭，死者相继，生者亦以其自厌。”又在《牙州川》中借物言志，抒发胸怀：“峡隘而垣，巨石杂错鳌龉，左横右拦，以御其行，水奋然发怒，咆哮叱骂，尽力以与石战，石卒不能胜，而水涌跃得出以前去……”“申子垂钓濯缨必于此”，思考着具有哲理性问题。“夫天下之无心者水也，其止之也有何所怒乎？其行之也有何所喜乎？其不行而止也有何所耻乎？其遇石而战，遇峰而回，遇壑而注，遇坎而盈，或顺或逆，或跃或伏，其未远而不为厌，其行艰难辛苦而不为劳，必求至海者何也？”

---

〔1〕申献求：《旅庵先生文集》卷十三附录，《申景濬行状》。

《疆界志序》、《道路考序》。申景濬所撰之《疆界志》和《道路考》已佚，今仅二书序文。从二序中，只略窥其本稿之大概。在《疆界志序》中，说朝鲜的一些地方自古以来，往往“有其名而不知其地者，如三韩之七十八国，乐浪之二十四县”；“也有有其地而不知其名者，如渤海、女真之迭据沿革是也；有地之相争而彼此得失无常者，如三国沿汉一带是也，有名之相同而前后南北难分者……”。申景濬在《疆界志》中，“列录诸书，续之以愚见，以俟后之明者”。在《道路考序》中，说“古圣王之正经界也，授田治道共行一时，而使农夫愿耕于野，行旅愿出于道，并列为行政”，“今余此书或可备掌邦政者之采取”。

车舆。在当时是交通主要工具，车舆的制造和改进，直接有利于交通发达，也对商业贸易发展和经济繁荣起促进作用。申景濬于英祖王甲戌年（1754），撰有《车制策》，这是他参加乡试的策对。文中首先指出，车舆虽工家中事，然吾儒者不可不知，因为它也是格物之一事。次据《考工记》言车因用途不同而有乘车、戎车、水车等及其适用于朝鲜之利。他还驳一种论调：朝鲜地势险隘不利用车，指出“我东之为士者，以词章之功为决科之计者”，“以名物度数为末务”，“是不知其本”。因此，“草野之间，虽有奇才异艺者，于词章有所不能则为无用之才而老死不知者”。这实际上是清算和批判朝鲜受明、清以程朱理学为标准的科举取士制度的影响。他大力主张从中国引进各种类型车舆，在朝鲜推广使用。

2. 园圃之学

申景濬有《淳园花卉杂说》，撰于英祖王甲子年（1744）。淳园在淳昌郡南三里，据《舆地胜览》载，山巅有归来亭，是其十世祖所建，其祖父晚年亦居于此。园内花卉葱蒨罗生，有些品种是《尔雅》、草经、树书所不称者。其中记载榠樝、木茄、御霜、楸锦庭、忘忧、合欢等共三十三种，除言其生态、习性、莳艺外，还着重讲它们名称由来以及它们的药用等实效价值。如讲莲，“莲之本曰蔤，根曰藕，茎曰茄，叶曰荷，花未发曰菡萏，已发曰芙蓉，总名曰蕖，实曰莲，莲之中曰菂，菂之中曰薏。”空青可以医眼疾。榠樝

蒸后服可治痰咳。牡丹其根治血病，单叶尤佳。锦庭可医蛇啮，等等。从《杂说》看，申景濬不但多识草木之名，而且通晓园艺花卉，医药知识亦相当丰富。

申景濬又有《莱圃引》，以长诗形式讲述了赤葵、蘘荷、莼、菘（俗称青菜或白菜）、芥、葫芦、冬瓜、蔗、枣、南瓜、倭瓜、莴苣、牛蒡、芹、茄、萆麻、小蒜等数十种菜蔬的培植、壅肥、畇苗、除虫等，对它们的性味、药膳，亦有阐释。他对农作亦是行家："胥土划区宇，整如神禹疆，平畇苗欲齐，嫩土根易张，樊柳戒瞿狂，划沟导舞鹬，见秽锄梗乱，验黄诛蠹蝗，栋叶散精收……太疏悲踽凉，辣甜须异莳，强弱毋并秧。……辣朋乐鸡黄，洁党喜马牛，活群贪灰糠，灌洒竢日昏，採撷带雨雾"。《莱圃引》与其说是诗，不如说是蔬莱学更恰当。

四、诗词之学、声韵之学

申景濬的实学精神还体现在他的诗词和声韵著作方面。他有《诗则》、《平仄韵互举》、《证正日本韵》、《东音解》、《五声韵解》、《谚书音解》（诸文均收录于《旅庵先生文集》）。这些著作与他的舆地方面著作命运一样，多已散佚，今存除诗词外，声韵论著仅存《平仄韵互举要叙》、《韵解序》。然亦可窥其在诗词、声韵方面的切实功夫，兹分述如下：

1. 诗词

申景濬的《诗则》和约200余首诗存世。从《诗则》看，他通晓中国古体诗格律、技法。《诗则》撰于英祖王甲寅年（1734），内分讲诗体、诗意、诗声，说"体为主，以意为用，以声合体，此三者诗之纲领也"。按其前序说是为答"童子问诗者"而作，系一讲述性之著，其中虽无可论之特出思想观点，然颇具实用性，对初学诗者颇有引导功效。

更能体现申景濬实学思想的是他的大量诗词。他的诗词不是闲

情逸致的文字游戏，也不是咏风吟月或无病呻吟，而大多数是反映民风民隐和讴歌农民劳动和农业生产。他有仿效中国《诗经》的国风诗《民隐诗》10首，反映的是渔民、农夫、锻工、山民的疾苦，如“厥户五，厥兵七个”，陈述的是人民沉重的兵防负担。如言渔民海涛中采鳆（按为石决明），冒着生命危险：“翻身倒下，黝涛涨涨，大鲂长鲸，蜿蜒委蛇，出入岩罅……敢言其劳，秖恐愆期。”又描述山民搬柴贫苦：“嗟我老爸，岁寒无裘，以适于市，易租与粪。”又如反映灾民山中拾橡子充饥：“喈喈近岁，雨旸不若，穄田其荒……相戎深入，虎豹有迹”。在《画舫斋辞》中有“汗滴田中土，当午锄禾时”之句。

申景濬又有讴歌农夫劳动和农业生产的《农讴》诗十二首，如《相劝》一首，颂扬农夫不辞劳苦自食其力：“鼻下有一窍，两手两脚供事之，两手两脚一日不再供，此窍长嚘咿……伊溪有水水有鱼，南山有木木有枝，请君休言苦，大禹氏两手两脚已胼胝。”在《夸农》一首中，赞美农家乐：“大车长舟贩金玉，太行雪满，黄河蛟龙吼；读书欲学经济术，席不暖、突不黔、亦谩劳、归去来，莫如吾山豆田，田家乐，数声鸡犬，澹泊春烟。”从事商贾或读书求仕，均不如务农，清静澹泊，乐在其中。

2．声韵

从申景濬声韵学论著看，他不仅通晓汉字音韵，还精通日文、谚文音韵。他在声韵学方面的成就，由于著作不传，我们今天无从全面论述，仅从存世的《韵解序》、《平仄韵互举跋》言其一二。

在《韵解序》中说：“东方旧有俗用文字，而其数不备，其形无法，不足以形一方之言而备一方之用。”及李氏朝鲜世祖时，郑麟趾、申叔舟创谚文，“取反切之义，其象用交易变易加一倍法，其文点画甚简，而清浊辟翕，初中终音，灿然具著，如一影子，其为字不多，而其为用至周，书之甚便，而学之甚易，千言万语，纤悉形容，虽妇孺音騃，皆得以用之以达其辞，以通其此情，此古圣人之未及究得，而通天下所无者也。”可见，申景濬对朝廷公布《训民正音》作了高度评价。

在《平仄韵互举跋》中提出在平仄声中，仄者三而平止一何也？他回答说："平者中也，仄者偏倚之，称过不及也。中一也，过不及二也。以一年言之，昼夜平均，只春秋分二日，而其余皆偏于长短。""古昔字少，以一字或转用或借用或通用，而借用通用者少，转用者多。转用者以自然、使然、始然、已然分平仄；自然、已然者静也，使然、始然者动也；自然者无力，而使然者有力；无力者轻，而有力者重。故自然者从平，使然者以仄。此由静而致动也。静为本声，而动为转声；始然者未成，而已然者已成，未成者轻，而已成者重。故始然者从平，已然者从仄。"所列举说明各类字义、声平仄甚详，自言所撰《平仄韵互举》是对韵书"考核而可疑者"。

综观申景濬之舆地、园圃、诗词、声韵之学，足见他是一位渊博的实学家，其学切于时用，利国又富民。

五、"不可离形器而为道"

申景濬的实学，有着深厚的理论基础。他有哲学专著《素沙问答》（收录于《旅庵先生文集》）。该书撰于英祖王戊午年（1738），时申景濬年 26 岁，虽未出仕，就已具成熟的世界观。

素沙是一地名，据他在《素沙问答序》中说，该地在阳城县南大道边，"云阳之涘，大行之畔"，"海环其中，莽苍然皆野，有大水、滨水而白沙弥漫焉，是谓素沙。"《素沙问答》行文方式类似中国先秦公孙龙的《坚白论》，西汉时《盐铁论》中御史大夫与贤良方正的问难，南朝齐梁范缜与梁武帝萧衍、曹思文等关于形神之辩论，唐柳宗元与刘禹锡之天人之辩论、明王廷相与何瑭关于造化论的辩论。《素沙问答》中之素为白色，代表无形的道，沙有体，代表有形的器。双方争论中心问题是：素说："无我泯若，我之有而若之以之著。"沙则说："无我无若，有若以我。"这无异各以自己的存在为根本，自己的存在决定对方的存在，对方的存在以自己的

存在为前提，此实际上讨论的是道与器关系问题。

道与器，在中国古代是一对重要哲学范畴，宋明理学家尤为重视。朱熹固然不能说是理气二元论者，然他曾说，理为气之本，理在气之先；又以形上形下论理气，“理为形而上者，气为形而下者，自形而上下言，岂无先后？”[1]既有先后，二者则可离合。朝鲜自高丽安珦（1243—1306）按忠烈王旨意，于元至元年间引入朱熹学说，经数传而形成高丽朱子学，至李氏朝鲜，朱子学又得到进一步发展，然而不可否认，朱熹的道器观，不可能不对高丽以至朝鲜的朱子学产生影响。然而作为实学派的申景濬却能摆脱朱子学的束缚，持道器不二论，实为可贵。

《素沙问答》共5 900余言，素沙双方问难计 17 回合，涉及哲学范畴甚广，诸如名实、文质、知行、心物、显隐、体用、虚实等，最后归宗“吾儒”之正论，其论丰富了道器论以及其他诸多范畴。

下面就其论点之要归纳三点：

1. 素、沙各争是根本，能独自存在。

沙对素说：“而（尔），我之景（影）也，我，而之地也；而，虚也，我，实也”[2]。对此，素不认同，于是开展了各执一端的辩论。素以电为喻说，雷轰电闪，倏而大雨滂沱，把黑夜照得通明；倏忽泯灭无迹，这可证明电光无质地可凭借的。沙则以风为喻说，狂风怒号，拔大树，摧高厦，此可证明风是有质而可无光的。素又以松树有各种形状之不同而它们之色却相同，论证色的存在之实在性。沙则以马为喻说，马尽管有各种颜色，而马形却相同，证明形是根本的。素又以云朵变幻为例说，物之色与形变幻是无常的，形也不是根本性的。沙以鬼神为例说，这种变幻不过时隐时显，不等于无形。素又说，万物在不同时间地点千变万化，有着不同的形，而色却还是色，证明色可独立存在。沙则说，沙有尘、黍之小大不同，可积而为昆仑华岱，又可分而为秋毫之末，它虽可分可合，然

〔1〕朱熹：《朱子语录》卷一。

〔2〕申景濬：《旅庵先生文集》卷七，《素沙问答》。

沙仍为沙而存在。素又从认识角度讲，“鸺鹠以昼至黑也，以夜至白也；鸡以夜至黑也，以昼至白也。”“人视沙为坚”，“天下之有视者咸以为坚乎？”观山因方位不同而山之大小形态各异。曾有夜踏茄子误以为踩死蟾蜍，如此等等，证明色无定，形亦无定，既然无定，就谈不上是根本。所以，“詹詹于形色之间而为形色所拘撢也。”主张不费那口舌作无谓之辩论和探究。沙回答说，“形者质于目也，控目之所照，以定其形，而目之移也形以相因嬗变无穷然。”“心者，形之主也，心之定乎而形定。”肯定人的感官和心是认识的主体。

2. 通过名实、文质、知行、体用、虚实等关系的论证，承认道器不离不二。

素、沙虽各持一端，但从某一角度之论辩，实亦有共同观点。如论色、形之原（产生和形成）。素说：色是“气之凝也，其文为色”，色之纷纶，是由于阴阳五行之不同。对此，沙也认为，“沙之实诸内者质乎！素之章诸外者文乎！”这实际是从质与文关系论色形关系，承认物质的第一性。素还以名实论色形关系，指出：“名也者，正形者也；形也者，应名者也。非名，形不著；非形，名不实。然命色非命名，命形非命色，不可相无，亦不可相乱。”这不但认为名为实之宾，既承认名实为二，又肯定二者不离。申景濬通过沙的论证更有许多精卓之见解。沙论形之原（产生和形成）说：万物的根源在于气，其轻精自浮，粗浊自聚。万物尽管千差万别，形形色色各异，都可从此得到解释。这种自浮、自聚即造化之固然，也即造化之当然。沙又以体用解释色形关系说，形好比刑法，赏罚即法之用，刑法不能不无素之明者知乎！”还承认知是行之指则。沙还有一段精彩论道器关系：“形固外也，道固内也；形固粗也，道固精也；形固牧也，道固君也。然形之不有道于焉乎寓，道之不有形以焉乎生。故言形而不言道，入于局滞；言道而不言形，沦于空亡。”最后，通过论述虚实关系在道器观上取得一致：素先说乐器因有孔洞吹而发音，此即虚的存在。沙说此虚是与实不可分的，不洞之竹吹之不能成声，洞之虚在竹之实上。辩论到止，素、

沙“相犹然而止”，共同承认“以不可离形器而为道之意终之”。

3. 批判佛老道器分离观。

申景濬的道器统一观自认为是发挥“吾儒”之理论，因此，不免对佛、老之道器观加以指斥。他用文质、知行关系批判说：“老佛之异于吾儒者，超于物外，不能随物修则，故存质而遗文，以三百三千之礼仪为琐屑而不为也。先行而后知，以格物致知为烦恼而不为也，此所以不但其文之不备，而其质亦归于偏枯，不但其知之不明，而其行亦入于虚空矣。”击中道家言虚，佛家言幻之要害，从哲学高度批评了佛老的虚无主义。

在中国古代，道器关系是作为一对重要哲学范畴来讨论的。明清之际哲学大家王夫之（1619—1692）曾经提出新的见解，认为器是根本，认为“天下惟器”。“器而后有形，形而后有上。无形无下，人所言也。无形无上，显然易见之理”〔1〕。王夫之见解与程朱派不同，强调普遍性不能离特殊性而存在，一般寓于个别之中。晚于王夫之约一个世纪的申景濬从多方面论证“不可离形器而为道”命题，是对道器论作出的新贡献，从而为朝鲜实学奠定了坚实的理论基础。

〔1〕王夫之：《船山全书》（一），《周易外传》卷五。

第十一章　安鼎福以“下学”为宗的实学思想

一、提倡“为学在日用”的一生

安鼎福，字百顺，号顺庵，韩国广州人。生于李朝肃宗三十八年（1712），卒于正宗十五年（1791），享年80岁。

安鼎福的祖父安瑞羽，官至蔚山府使，赠礼曹参议。父安极，赠户曹参判。母李氏，虽不习文字，然聪明绝人，好观古事，对中国自上古至明朝，东方自高丽末至近世的国家之治乱、人物之贤邪，无不知晓。安鼎福从小受到其母亲的影响，少虽家贫，然书无所不读。除了经史诗礼之书外，遍览阴阳、星历、医药、卜筮，以至于孙吴、佛老之书，百家之流，无不究其旨，使他具备了广博的知识，这为他的实学思想打下了坚实的基础。

安鼎福不事举业，而专以日用实学为意。英宗十六年（1740），29岁时，安鼎福撰《下学指南》，针对古今学者多务高远而忽视日用卑近之事，提倡以“下学”为宗，强调“为学在日用”，圣人之道实不出于日用之外。并由此确立了他自己平生用功之门径，以此书为自警，直至晚年。

英宗二十二年（1746），安鼎福35岁，往拜当时著名实学思想家星湖先生李瀷为师。李星湖倡经世致用之实学，鼎福在师事星湖之前，亦提倡日用之下学，拜师后更受到星湖思想的影响，把退溪学、程朱之学与日用实学结合起来。

安鼎福在师事李瀷的17年里，共有3次相见，当面向星湖请教学问。星湖勉之以务实之工。安鼎福记其问学星湖之语有《函丈录》。此外，安鼎福还通过书信请教于李瀷，并相互探讨学问。此类函件也不少，被收入《顺庵先生文集》的有25篇。李瀷曾选录退溪文集、著述及退溪门人所辑《言行录》等书中的精粹之语，初名为《道东录》，未及修润，乃使安鼎福更为增删之。鼎福删定编次，并加以注解，书名也改为《李子粹语》。这是记录退溪思想的重要著作，方便了学者的阅读。

英宗三十三年（1757），鼎福46岁，撰《临官政要》一书成。此书鼎福于27岁时始撰，初名为《治县谱》，后加以增删，改书名为《临官政要》。其书分为三编，上编为《政语》，下编为《政迹》，续编为《时措》和《附录》。该书体现了安鼎福的实政思想。

英宗三十八年（1762），鼎福51岁，编次《僿说类编》。李瀷撰《星湖僿说》，安鼎福加以编辑，删正分类，其书凡十二卷。次年星湖先生去世。

安鼎福曾于英宗二十五年（1749）任万宁殿参奉，后升任义盈库奉事、靖陵直长，迁司宪府监察等职。英宗三十年（1754），鼎福43岁时，其父参判公去世，乃居家服丧。服丧期满后仍在家致力于著述，并与学者探讨学问。如此隐居近20年，名声日大。英宗四十八年（1772），安鼎福61岁时，经人推荐，授翊卫司翊赞，入参书筵，任为太子（后为正宗）师。

安鼎福在书筵为太子讲学，太子为之称赏。但安鼎福引古人“知非难，行之为难”之语告诫太子，并指出逐日讲学对于成就君德固然是好事，但对于“体行”却有所不及，而不知日用之间省察体验之工为如何。这是以重行的日用实学影响太子。

英宗五十一年（1775），鼎福64岁，夫人成氏去世。此年秋，编《朱子语类节要》成。安鼎福以为《语类》固是切于学者之书，但语意重叠，篇帙浩瀚，不便人们考阅。于是删烦撮要，编为《语类节要》，凡八卷。

次年被任为木川县监。上任之后，发布谕文，以明太祖皇帝训

民六条告之四方，即孝顺父母，尊敬长上，和睦邻里，教训子孙，各安生理，无作非为。以之定为条例，要求吏民逐日读讲，照此行事。凡不率者，则当严禁，以刑齐之。如此取得了治理地方的成效。又劝农，使男女分边耕耘。并设防役所，以解民瘼弊，减轻民众负担。蠲俸以赈济邑中饥民，所赈饥民达二千余人。复设司马所，使邑中士子有肄业之所。由于安鼎福的政绩，惠泽所及，民皆感颂，故立木碑以表达对他的爱戴之情，并以“政清如冰”誉之。这是安鼎福把他的实学思想贯彻于具体的治理实践的表现。

正宗九年(1785),鼎福 74 岁,作《天学考》、《天学问答》,对西方天主教作了批判,认为天主即儒家所说之上帝,其耶稣救世专在后世,以天堂地狱为劝惩,而儒家圣人行道则专在现世,以明明德、新民为教化,其公私之别自有不同。安鼎福以现世说批评西学,这也是他日用实学思想的体现。但对西洋科学的吸取却重视不够。

正宗十五年（1791）7 月，安鼎福去世，终年 80 岁。累官至同知中枢府事，封广成君，谥文肃。

安鼎福治学凡七十年，一生著述宏富，有《拟问》、《内范》2 册、《圣贤图》一丈、《正变统图》一丈、《拟行家礼》3 册、《下学指南》2 册、《读史详节》24 册、《东国地理志》6 册、《洪范衍义》60 册、《四时养性书》1 册、《东史纲目》10 册、《东史补阙》3 册、《东国文献通考》、《岭南先贤传》、《广陵志》2 册、《山居录》、《东国事文类聚》、《东国逸史外记》、《三圣传》、《东国近思传》、《箕子通纪》、《三贤传》、《东国烈女传》、《东国高士传》、《南史》、《西阳记》、《临官政要》、《名物考辨》、《封说》、《家礼集解》、《希贤录》、《八家百选》、《井田说》、《道统图》、《治统图》、《学约》、《洞约》、《论孟拟问》、《大学经说》、《语类节要》、《兵鉴》、《僿说类编纂》、《小学讲义》、《史鉴》、《列朝通纪》、《木川志》、《百诗选》、《文章发挥》、《天学考》等著作。

以上著述不少今已佚。今韩国学者李佑成先生编辑安鼎福的著作为《顺庵全集》（全四册），由汉城骊江出版社 1984 年出版。《顺庵全集》包括：《顺庵先生文集》二十七卷、《下学指南》二卷外首

卷、《希贤录》三卷、《拟问》、《日省录》、《临官政要》三编、《木州政事》、《木川县志》二卷、《万物类聚》(分天道类、地理类、动植类、臣道门、秋官门、冬官门)。安鼎福的著作另由韩国成均馆大学大东文化研究院编为《顺庵丛书》，于1970年出版。《顺庵丛书》收有：《顺庵集》二十六卷、《下学指南》二卷、《癸甲日记》一卷、《临官政要》三卷、《万物类聚》二卷、《列朝通纪》二十五卷。此外，安鼎福的《东史纲目》一书，日据时代曾由古书刊行会印出。

二、“士之为学，当观时弊而矫之”

安鼎福的实学思想是建立在对以往各种学说的流弊的批评基础之上，通过对传入朝鲜的阳明学、程朱学的流弊，以及对西方天主教的批评，而提出了自己的实学思想体系。

1. 阳明之学“自归于释氏之见”

安鼎福学术思想的主要倾向是以朱子学、退溪学为出发点，而对阳明心学持批评态度，同时对心学、理学的流弊加以针砭，目的在于提倡易知易行的日用实学。他批评说：“后世论学必曰心学，曰理学，心、理二字是无形影，无摸捉，都是悬空说话也”[1]。心学和理学的核心范畴心、理二字确实是无形无影、不能以感官来感知和把握的形而上者，但至虚之中，有至实者存；至无之中，有至有者存，观念性的形而上者应是形而下的客观事物之实的反映。心学和理学的流弊表现在把心、理二者孤立出来，脱离了具体事物之实，故遭到了安鼎福的批评。这也反映了他以实为主，注重形而下之“下学”的思想特点。

于心学、理学的流弊之中，安鼎福更侧重于批评阳明心学，认

〔1〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷十九，《题下学指南》，汉城，韩国骊江出版社，1984。

为阳明学原头就不正，故无所不错。他在与韩士凝论王阳明之学时指出：

> 学问之道，原头正，然后无所不正，此人心理也。及“致良知”、“知行合一”之语，皆与程朱背驰。根本一蹉，无所不错矣。公之以此书多好语云者，必指切实笃行处言也。试观程朱书，虽以格致为最初工夫，而其所以格致，将欲以行之也。是以切己笃行处每每与门人苦口辨析矣[1]。

安鼎福在对阳明学的批评中，以切实笃行作为判断是非的标准，认为阳明学于此未然，而与程朱学相背，程朱讲格物致知，其目的在于行。其切己笃行的工夫受到安鼎福的赞扬。

安鼎福从格物致和、切实笃行入手，进一步批评了阳明的致良知说。阳明学传入朝鲜以后，得到一部分学者的赞同，与安鼎福同为星湖门下的权哲身就是其中的一位。安鼎福与之论辩，认为阳明致良知说的入头工夫即错。他说：

> 向日君（指权哲身）过时，深以阳明致知之说为当。其时虽欲以拙见相告，而气动未果，殆犹为恨。阳明所以得罪先儒者，以其入头工夫错误故也。……何必直训心为理，又以心之所知为良知。夫人之气质不同，圣人之心则固皆出于良知之本然，而众人之心则为气所乘，流于偏塞，其心之知多出于人欲。阳明此说认人欲为天理，其流之弊可胜言哉！……又其释格物致知谓致吾之良知，则物各得其正。此亦倒释经文，自不觉其说之矛盾也。又倡知行合一之说，以经训言之，知行何尝合一？而阳明之骋辩为此者，欲破朱子致知之说，而亦不觉其说之混沦无辨，自归于释氏之见[2]。

---

〔1〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷八，《答韩士凝书》四。

〔2〕同上书，卷六，《答权既明书》三。

指出阳明不以物训理，倡理不在物上而吾心即是理之说，故在其源头上就是错误的，由此提出的以心之所知为良知，以及致良知说，也抹煞了天理与人欲的界限。安鼎福认为，应是先格物后致知，而阳明却先致吾心之良知，而后物得其正，这是颠倒了先后顺序，而不合经文之义。并指出阳明的知行合一之说也是缺乏根据的。安鼎福对阳明学的批评，既反映了他倾向于朱子学的思想，同时也体现出他重视切实笃行，反对悬空虚谈的思想。

2. 程朱后学“言词胜而实学亡”

尽管安鼎福对程朱之学多有肯定，但对其在流传过程中产生的流弊也提出了批评。他说：“两汉之际士务笃行而知解分数不足，是以多陷溺于异端而不自拔。幸有两程出而有格致之学，朱子申明之，于是穷理之学满天下而异端不能容。然而其弊多流于口耳之学”[1]。指出两汉之际的学者虽笃于行，但在理论认知上却不足，故多陷于异端。至宋代二程倡导格物致知之学，朱熹发扬深化之，使穷理之学流行于天下，然而其后学的末流弊端又带来了流于口耳，不将穷理之学贯彻于日用实行的问题，这引起了安鼎福的关注，并认为朝鲜李朝的学者也受到此流弊的影响。他说：

> 程朱以后诸儒之辞说甚多，而论其笃行则反有愧于汉唐之君子。至于今而益甚。……我朝前辈有自警，编理学古文真宝文章之语，其所尚卑矣，而树立成就非后人所及，由此益知此道之难明也。盖游走于章句物理之上，反忽于身心日用之间[2]。

明确指出程朱以后的诸儒流于尚辞说、轻笃行之弊，而不是指程朱学本身。可见安鼎福是把程朱学与程朱后学的流弊区别开来。安鼎福指出，李朝的一些学者重视章句文章之学，而忽视身心日用之常

---

〔1〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷三，《与邵南尹丈书》三十一。

〔2〕同上书，《答邵南尹丈书》十三。

事，这也是此种流弊的表现，而于“真实体当”四字未暇顾及，以此批评不重日用笃行的倾向。由此，安鼎福指出：“后世言词胜而实学亡……以讲学言之，古之问者，将欲行之；后世徒欲益其知识而无与于行；今世都置一边，问而知之者亦不闻焉。此古今俗尚之变也。”[1]言词胜带来了实学亡的后果，批评只益知识而不行，割裂知行的流弊，甚至连知也不闻，把知行双方都抛置一边，片面追求以言词诵说取胜。安鼎福还批评了退溪学的流弊。他说：“后世学者却以下学为卑浅而不屑焉，常区区于天人性命理气四七之说。”[2]对后世退溪学者专注于天人性命和以理气分说四端七情，而轻视日用下学的倾向表示不满。安鼎福并批评了朝廷以词赋骈文取士而废实用之学的弊端。他说：

> 我朝学政非不修举，今则渐致颓废，所谓文教不过科举，朝廷所以劝督亦不过于词赋骈俪之文，求其实用无可言者。吾儒之学不过修己治人，于此而无得焉，则虽风云月露之句何所取于实用乎！国家既以此取人，而拔身之资亦无过于此，则只当应俗随行而士君子立心岂在于是乎！今日约宪唯当求古圣贤实用之学而已[3]。

安鼎福强调，朝廷取士应以实用之学为准，而以词赋骈文取人则与世无补，与国无用，只会引导士子应俗随流，使学风日颓。安鼎福对当时学政的批评和对士风的针砭，正是他的社会批判思想的体现。

3. 佛老、天主之学其弊“归于虚无寂灭无父无君之教”

对于西方传来的天主教，安鼎福基本上持批评态度，将其与佛学相提并论而予以反对。这是他与其师星湖先生有所不同的地方。尽管李星湖重视西洋科学的思想亦影响到安鼎福，使他在一定程度

---

〔1〕 安鼎福：《顺庵先生文集》卷九，《与李仲命书》五。
〔2〕 同上书，卷十九，《题下学指南》。
〔3〕 同上书，卷十四，《德谷书斋月朔讲会约》。

上也肯定西学的长处，指出：“大抵西学明于物理，至若乾文推步筹数钟律，制造器皿之类，有非中国人所可及者”〔1〕。但对星湖称利玛窦为圣人却有不同的看法，认为这不过是说西士才识通明罢了，然不能把利玛窦与尧舜周孔等圣人相提并论，表现出安鼎福以儒学为本位而排斥天主教的思想。

由此出发，安鼎福把天主教与佛教联系起来提出批评。他说：

> 老、佛、杨、墨以其道之不同于吾儒，故其弊也归于虚无寂灭无父无君之教，此所以为异端也。今所谓天学是佛氏之变其名者尔，愚亦略观大意，天堂地狱一也，魔鬼一也，斋素一也，无君臣父子夫妇之伦一也，十诫与七戒不异，四行与四大亦同。其余不能枚举而大抵以救世为言，鸠摩罗什、达摩尊者皆以救世涉重溟到中国，以宣其化；利玛窦等亦不过如是而已。古人谓释氏自私，欲超脱生死而然也。今为天主之学者，昼夜祈恳，祈免堕于地狱，是皆佛学也〔2〕。

指出西方天主教之学乃是佛学之变名，它们在不少方面都是相同或近似的，如天堂地狱说、魔鬼说、斋素说、无君臣人伦说、持戒说等等，并且天主教和佛教都讲救世、祈祷，所以安鼎福把天学与佛老之学一并斥为异端而加以否定。并与实学形成对应，兴实学就得黜虚学，斥异端，纠时弊。他说：“大抵今世学术歧异，古人云佛老之害甚于杨墨，今则天学之害甚于佛老，俗学之害甚于天学。士之为学，当观时弊而矫之”〔3〕。强调天学、俗学的危害性而主张以实学加以矫正。安鼎福主张的实学是与天学、俗学相对立的，它蕴含在朱子学、退溪学思想体系内，尽管安鼎福也指出了朱子学的末流弊端，但对朱子学本身持基本肯定态度。他说：

〔1〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷八，《答黄莘叟书》。
〔2〕同上书，卷六，《答权既明书》十四。
〔3〕同上书，卷八，《答李注书休吉书》。

> 南渡以后朱子之学行天下，我东则事元以来略知有濂洛文字，而牧、圃诸儒始倡性理之说。至退陶子集其大成，而其平生为学也，步步朱子，心心朱子，亦东方之一朱子，而《节要》一书尽其精力，则诚学者之最初用工，终身受用者也。然而近世人多不读之，是以实学渐晦，而俗学渐胜也。今闻读此书，不觉喜悦。每见人，劝读此书，亦以劝儿曹[1]。

安鼎福指出，朱子学自中国南宋以后流行于天下，而朝鲜自中国元代以来开始了解到濂洛之学的文字，而后李穑（牧隐）、郑梦周（圃隐）等人始倡性理之说，即传入朝鲜的朱子学，至李朝大思想家李退溪集性理学之大成。退溪先生以继承和弘扬朱子学为己任，可谓东方之朱子。退溪43岁时在京城获《朱子大全》，从而仔细研读之。在精研《朱子大全》的基础上，于56岁辑成《朱子书节要》一书，其“平生得力处，大抵皆自此书中发也”[2]。安鼎福认为，《节要》一书，倾注了退溪先生的精力，节选朱子书中尤关于学问而切于受用的部分而成，其书中包含了实用之学，然而近世之人多不读此书，使得实学渐晦而俗学渐胜。为了发扬实学，安鼎福要求人们通过读此书而切于日用，以反对俗学。可见安鼎福是以朱子、退溪学为实学之依托，而与天学、俗学、佛老之虚学相对立的。

安鼎福排斥天学的一个重要动机是认为天主教的天堂地狱说讲的是来世，而非现世，把人们的注意力转向无用虚幻之域，“其流之弊必将指无为有，指虚为实，举一世而归于幻妄之域。……吾人既生此现世，则当从现世之事求经训之所教而行之而已。天堂地狱何关于我哉?”[3]指出天主教所谓耶稣救世，专在后世，而圣人之教惟于现世为所当先之事，把注意力放在现实人生，从现世之实事出发而把学问贯彻于行。这是安鼎福以现世说来批评西方之天学。

[1] 安鼎福:《顺庵先生文集》卷六,《答郑君显书》三。
[2] 李退溪:《退陶先生言行通录》卷二,《退溪全书》四。
[3] 安鼎福:《顺庵先生文集》卷六,《与权既明书》十五。

安鼎福还以阴阳二气化生万物说来批判天学之上帝创世说。他说：

> 或曰：其言曰西国古经天主辟天地，即生一男，名亚党；一女，名厄袜，是为世人之祖，然乎？曰：以理推之，此亦不然矣。天主神权，何所不为，然而其辟天地也，阴阳二气升降交媾，化生万物，而得其清淑之正气者为人，得其秽浊之偏气者为禽兽草木。……气化以后，因以形化，其类渐繁，人之生何异于是。大地齐民，皆为亚党一人之子孙，其果成说乎？若如其说，则禽兽草木，其初只有一个物繁生。若此之说，不必深究，亦不足信也[1]。

认为天主教上帝创世说不可信，因为万物化生是阴阳二气升降交媾、相互作用的结果，人类的产生也是阴阳二气得其正者，而非亚当一人之子孙；禽兽草木的产生亦是阴阳二气得其偏者，而非只有一个物种为之起源。安鼎福对天学上帝创世说的批判，固然有其一定的道理，但他的批判所依据的理论则是已经过时了的阴阳气化论，其理论的创新显得不够。

以上安鼎福对阳明学、程朱学流弊和天主教的批评是与他的实学思想联系在一起的，正是通过以上批评和对社会时弊、学风的针砭，他才提出了自己独具特色的实学思想。

三、“为学之要，不过务实二字”

安鼎福的实学思想集中体现在他对“务实”二字的重视上。他说：“为学之要，不过务实二字”[2]。强调务实的重要性，以务实

〔1〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷十七，《天学问答》。
〔2〕同上书，卷八，《与柳敬之书》。

为宗旨，提倡笃实力行，“发愤立志，勇猛笃实，深体力行”，认为这些“皆为学之紧务”[1]。把务实的原则贯彻到践行，求实功，知行相须，以行为重之中，并以“诚”来体现之。

1.“践行之实，自是吾儒法门”

儒家思想的一个重要特点是提倡践行，重实事实功。安鼎福把这一思想加以发展，强调崇实黜虚，贯彻于行，并将此运用于经学研究，主张求训诂，不弃经学之功，于经学中求义理而体行之，由此反对八股文的形式主义。他说：

> 圣远言湮，惟有遗训，后学读此而穷其义，为践行之实自是吾儒法门也。缴绕文义，无所实得，是于明善诚身之义不加实功而然矣。若知其为病，则只当洒脱于考求训诂之间，实然用力于“四勿”、“三贵”之目，而积累之久，自当心与理一，心不待操而存，义不待精而明者，庶乎其近之矣。岂可以此而弃经学之功而自分为大罪耶[2]!

安鼎福以圣人的年代距今已经久远，而主张以圣人的遗训即儒家经典作为读书求学的对象。他具体规定了读书的次第为《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》、《心经》、《近思录》、性理诸书，兼致其功，然后读《诗》、《书》、《春秋》、《易》、《礼》及诸史、经纶诸说兼用功。以先易后难的次序读儒家经典，其目的在于通过穷其本义来掌握经书中的义理，并将其贯彻于践行之实，强调践行之实自是吾儒之法门，即把务实作为其学术之宗旨。从这里可以看出，安鼎福主张的实学不弃经学之功，义理的获得必须考求训诂，把对经文的训诂与求义理结合起来，使之达到心与理的统一，并贯彻于行，做到“心与道合，行与道俱矣……著工于《四书》切紧之语要，以体验实行为意，行著习察，必有所得”[3]。也就是说，安鼎福求学于

〔1〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷十四，《德谷书斋月朔讲会约》。
〔2〕同上书，卷六，《答权既明书》十三。
〔3〕同上书，卷八，《答沈士润书》。

《四书》等儒家经典的目的不在于为读书而读书，为训诂而训诂，而是在于行道，以明理为务，讲求力行，以体验实行为意。由此安鼎福批评以“八股发身之人”缀缉抄眷经书文字，上欺朝廷，下诳士子而废经学的作法，批评他们“尽废宋元以来所传之实学，上下相蒙，以饕禄利而莫之间也。呜呼！经学之废，实自此始。……自八股行而古学弃，《大全》指（《四书五经大全》）。出而经说亡。”[1]认为经学之废由明永乐中纂修《四书五经大全》始，正是由于不以明理力行为务而追求抄录缀辑，以夸多为意，造成了尽弃宋元以来所传之实学的弊害。在这里，安鼎福以经学为实学，崇尚古学（经学），反对八股文，批评明儒照搬照抄，不创新力行，以追求功名利禄为目的的治学之弊。这正是他务实思想的体现。

2．“知行交修”，“以行为重”

在知行问题上，也体现了安鼎福追求务实的实学思想。他认为知行双方缺一不可，两者不可分离，不能只知不行，亦不能只行不知。他以《大学》首句的“明明德”为例，来说明知行相须不离的道理。

> 试以《大学》首句言之，所谓“明德”是得之于天，人皆有之，若任其昏蔽，不下明之之工，则循人欲而坠天命，其违禽兽不远矣。是以必欲其明其明德，以保守我惟天所降之衷而存养之。上明字即致知之工也，下明字即所得乎天之明命而为我德之本体者也。徒下明之之工而忽于存省，则为偏枯之学，而明德之本体不能自保矣。此知行之所以相须而不可离者也。故读此句，不徒一番吟咏而已，必以实心求之，实心行之。诸书读法皆如此，然后庶几为我之有而真可谓之实学也[2]。

《大学》在儒家经典中是非常重要的，《大学》之道以“明明德”为

---

〔1〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷十一，《经书疑义》。

〔2〕同上书，卷八，《与柳敬之书》。

主。所谓“明明德”，指“显明其至德”，第一个明字是动词，指显明、彰明、彰显之义；第二个明字是形容词，与德连用，其“明德”指光明的德性、完美的道德。安鼎福认为“明德”是人得于天、普遍的道德本性，即认为“明德”是天赋的、内在于心的完美德性。但如果不下“明之之工”，使“明德”得以彰显，就会丧失人的道德本性，使人欲流行。安鼎福把彰显、认识“明德”的工夫称之为致知，但认为仅此还不够，还必须存养、省察，把心中之“明德”落实到行上，如此把知行统一起来而不得分离。既要以实心求之，认识得之于天而内在于人心的道德本体，又要以实心行之，将道德理性贯彻于实行之中。安鼎福强调，不仅对待《大学》应如此，而且认为凡读书皆应如此行事，即把知行统一起来。并把“知行交修”体现在真知实行上，指出“工夫之知行交修，人皆知之，但真知实难，实行不易，此终无以成德矣”[1]。认为“知行交修”的道理不能仅停留在对它的认知上，而应该体现在真知实行上。因为真知实难，而实行也确实不易，但如果你不去真知实行，那成德成圣只不过是一句空话。

在知行问题上，安鼎福不仅主张知行交修、知行相须不离，把真知实行结合起来，而且强调“以行为重”，指出格物致知的工夫，其目的在于行，“其所以格致，将欲以行之也”[2]。强调“洙泗教从行处说”[3]。即孔子之教着眼于实行，将儒家思想贯彻到日用常行之中，所以“古人皆以行为重”[4]，同时把实行与传习致知结合起来。为学的工夫不能脱离日用，“为学在日用，此外尽悠悠；欲至万丈峰，先自足下由；古人贵实行，沉嘿耻言浮；朝昼当不忘，造次于是求”[5]。强调行的重要性，日用之学通过行来体现，所以古人贵实行，万丈之行，始于足下，而以浮言无用之学为耻。安

〔1〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷三，《与邵南尹丈书》三十一。
〔2〕同上书，卷八，《答韩士凝书》四。
〔3〕同上书，卷一，《郑君显读〈孟子〉示以二绝》。
〔4〕同上书，卷十一，《经书疑义》。
〔5〕同上书，卷一，《省吾来留数旬及归口号五言短律二首以赠》。

鼎福念念不忘，造次所求的正是日用之实学，“凡为学当先验于行步言语之间”[1]，在行步言语的实践中验证认识之是非，知行相互促进，身体力行，从而达到成圣的目的。

3.“诚之一字实此学之关捩”

安鼎福从务实出发，进一步探讨了实学的思想特质，以“诚”作为实学的一个基本特点和关捩，将“诚”贯穿在人的思想、言论、行动之中，不诚则无实，诚在一定意义上即是实的内涵，诚与实学不相分离。他说：

> 大抵后来学者率多务外而虚内，逐名而爽实。足下试观无论中国、我东挽近以来以学名者而推究则庶可知矣。先儒曰：真实无妄之谓诚。诚之一字实此学之关捩，求于心而有妄，则非真实矣；求于言而有妄，则非忠信矣；求于行而有妄，则非笃敬矣。以此三者而求之，则庶不负古圣之训[2]。

强调诚即是真实无妄，真实无妄也就是实，可见诚与实是密切相联的。安鼎福通过批评学者务外而逐名之弊，来肯定真实无妄的重要性，以诚作为学者内在的要求，把诚贯彻到思想言行中去，按诚的原则行事，这即是实学的基本要求。他说：

> 诚在天为实理，在人为实心。在天之实理，自然而然；在人之实心，用工而然。……天之实理，只是无妄而已；人之实心，亦无妄而已。其用工之道，无过于无妄念、无妄言、无妄行而已矣[3]。

指出诚在天为实理，诚在人为实心，这说明实的内涵为诚。天道至

---

〔1〕安鼎福：《顺庵先生文集》，《记梦》。
〔2〕同上书，卷八，《答南生书》。
〔3〕同上书，卷八，《答南宗伯书》。

诚,自然而然,不以人的主观意志为转移,它是真实无欺的;至诚之天道表现在人,则为人的真实无妄之心,人之实心必须符合自然而然、真实无伪的至诚天道,在发挥人的主观能动性的同时,做到无妄念、无妄言、无妄行,把真实无妄的诚实原则贯彻到思想言行中去。

不仅人须符合诚实的原则,而且天、地、物皆以实理为其存在的根据,诚作为实理,是天地人物之所以存在的普遍原则。他说:

> 盖诚是实理,不待人为而自成者,天有此实理而能成天,地有此实理而能成地,物有此实理而能成物。故曰诚者自成也。能就此实理所成之中而有所当自行之理,即所谓道,而道者,人之所由者也[1]。

安鼎福把诚提升为包括天、地、人、物在内的宇宙普遍法则。诚也就是实理,按实理去行即是道,“道之本则在诚”[2]。最终是以诚,即以真实无妄之实作为人之所由、人必须遵循的普遍原则。这也是安鼎福务实实学思想的体现。

四、“所谓学者,只是下学而已”

重视下学是安鼎福实学思想的重要特点。其所谓“下学”,指涉及人事的日用彝伦之学,它是安鼎福根据孔子“下学而上达”之语,加以创造性的发挥而提出的学问。

1.“所谓学者,只是下学而已”

《论语·宪问》记孔子之语,子曰:“不怨天,不尤人。下学而上达。”朱熹《四书集注》云:“但知下学而自然上达。此但自言其反己自修,循序渐进耳。”程子曰:“学者须守下学上达之语,乃学之要。盖凡下学人事,便是上达天理。然习而不察,则亦不能以上

---

〔1〕〔2〕 安鼎福,《顺庵先生文集》卷十一,《经书疑义》。

达矣”[1]。孔子所说的“下学而上达”，主要指学习方法和认知途径，即从学习浅近的知识开始，逐步领会高深的道理而上达天命。程朱以理学思想加以解释，主张通过下学人事，修己致知，循序渐进而上达天理。安鼎福则站在实学的立场，通过对孔子“下学而上达”之语的解释，而发挥了“下学”的观念，成为其实学思想的重要组成部分。

安鼎福于1740年撰《下学指南》一书，提倡以下学为学，确立了其学术的基本宗旨，一生加以谨守。在《题下学指南》中，安鼎福述其下学要旨：

> 学者，知行之总名，而其所学，学圣人也。圣人生知安行，而为人伦之至，学圣人之道，不过求圣人之知与行，而不出于日用彝伦之外也。舜明于庶物，察于人伦，言其明知庶物之理，而尤致察于人伦也。《大学》论格致之义，亦曰，知所先后，即近道矣。知虽多般，而所当先者，实不出于日用彝伦之外。孟子亦曰，尧舜之知而不遍物，急先物也。其谓先务，指何事也？子曰：“下学而上达。”下者，卑近之称也。卑近易知者，非日用彝伦而何？用工于此，积累不已，备尽多少辛苦境界，然后心体为一无艰难扞格之患，而庶几睹快活洒然之境，上达即在此也。故所谓学者，只是下学而已。圣人言行具于《论语》一书，其言皆是下学卑近处易知易行之事，而无甚高难行之事矣。……后世学者却以下学为卑浅而不屑焉，常区区于天人性命理气四七之说。夷考其行，多无可称，而唯以不知上达为羞吝。终身为学，而德性终不立，才器终不成，依然是未曾为学者貌样，果何益哉！是不知下学之工而然也[2]。

首先，安鼎福开宗明义，认为学即是知行之总名。那么，下学作为学

[1] 朱熹：《论语集注》卷七，《四书章句集注·宪问》。
[2] 安鼎福：《顺庵先生文集》卷十九，《题下学指南》。

之一种，也包括了知行两个方面。其次，安鼎福把下学作为学的体现，学不应是无形无影，无法捉摸的甚高难行之事，它就在日用彝伦之中，通过下学表现出来。安鼎福认为，学的对象和要求即是学圣人，学圣人之道，而学圣人之道不过是求圣人的知与行，圣人的知与行不出于日用伦常之外，所以应在日用人伦之中来求学，以日用之学为先务。安鼎福从孔子“下学而上达”的认识方法中提炼出“下学”的概念来。下即卑近之谓，指有形影、可捉摸的日用之事，为形而下者。下学则指涉及人事卑近处易知易行的日用人伦之学。他要求学者从下学入手，于日用处用工，由此积累起来，使心不待操而存，理不待究而明，自能至于上达之境，于日用中求得圣人之道。所以安鼎福强调，“所谓学者，只是下学而已”，脱离了下学，也就无所谓学。由此他批评学界把注意力放在天人性命理气四七之说上，而忽视下学的流弊。他说：“后世言词胜而实业亡，口谈天人性命之说，而却忽于下学上达之义。此百世所以无真儒也。愚尝以为凡为学当观俗弊所存而为之戒”[1]。从这里可以看出，安鼎福是为了纠正“百世所以无真儒”的“俗弊”而强调“下学”的概念的，表现出其“士之为学，当观时弊而矫之”的以救弊为己任的实学精神。

安鼎福进一步强调下学与实用的联系，下学须在实处用工，而不在口传。他说：“吾儒著紧用工，专在下学……其践实工夫，则自有次序可循者，不待愚言而收敛之。久自当有许多义理见在目前，此不可以口传，都在著实用力，以验其真伪”[2]。强调专在下学而践实，义理须在著实用力处验其真伪，并于日用人伦间表现出来，而口传则无法验证。可见义理不离下学，并肯定下学而务实，批评高谈虚远而无实用。指出：“下学而得其实，则内自明德，外至新民，包于此矣。不必高谈虚远，支离辞说，无实用也”[3]。把下学与实用联系起来，从而体现出其下学的实学性质。

---

〔1〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷八，《与柳敬之书》。
〔2〕同上书，《答黄耳叟书》。
〔3〕同上书，《答南宗伯书》。

2.《下学指南》的日用之实学

安鼎福29岁撰《下学指南》一书，以为平生取用之资。在他所著书中，《下学指南》占有重要位置。他说：“余家贫，无储书，自少好抄录，以备遗忘。盈笼乱帙，都无紧关。所著书《下学指南》，尽有可观”[1]。44年后，安鼎福晚年73岁时，作《题下学指南书面》，仍以此书为自警，认为此书“或冀有一分之益”，表明终身对此书的重视。

《下学指南》包括首卷和上、下卷，共三卷。

首卷为日用篇，安鼎福按：“此篇略举处己事亲，处事接物，日用当行之事，别具于首卷”[2]。该篇分为夙兴章、日间章、夜寐章3章，讲从早到晚如何待人接物，事亲处己，以及读书学习等日常生活之事。

《下学指南》的上卷包括读书第一、为学第二、心术第三等3篇。其中读书篇分为读书之义、读书之序、读书之法、读小学四书、读诸经、读性理诸书、读史、尚论等8章，并附写字、作文两章，主要讲如何读书和写字、作文，并批评了科举之害。

为学篇分为立志、变化气质、穷理、力行、存养、省察、克治等12章，主要讲“知以明善”、“行以诚身”两项学问工夫，而所以用力在于教。在其力行章中强调行的重要性，主张“学贵力行，不贵空言”，批评“不务力行而徒事于知”的只知而不行之弊。

心术篇分为诚意、正心、养气、操存、诚实等8章，主要讲如何正心诚意及养气之法，目的在于使人之心术得其正，克服识量偏窄、好恶失中的毛病，并以诚实来指导知行，指出如果无诚实之意，则虚假矫伪而无进德之地。

《下学指南》的下卷包括威仪第四、正家第五、处己第六、接人第七、出处第八等5篇。下卷相对于上卷“言工夫之存乎内者”来讲，主要是“言工夫之见乎外者而为上卷之用”，即上卷为体，

---

〔1〕安鼎福：《顺庵先生文集》卷十四，《示弟鼎禄子景曾遗书》。

〔2〕安鼎福：《下学指南》首卷，《日用篇》。

下卷为用。

下卷之威仪篇分为敬身、正容、谨言、衣服、饮食等6章，主要讲摄威仪以整其外，以固内心所存之正，即把正心术以治其内的成果通过外在的行为表现出来。

正家篇分为孝敬、居丧、友爱、夫妇、教养、治产、俭约等13章，主要讲在正心、修身的基础上施之于家，使家得以正。强调居家事父母以孝，夫妇相敬如宾，治民产以足衣食，俭约以安贫等。

处己篇分为持身、处事、操守、义命、改过等7章，主要讲士生于世，如何审处己之道。即在理明义精的总要求下，做到恭谦以持身，重廉耻、别嫌疑以处事，讲操守，改过迁善等。

接人篇分为长幼、师友、接宾、待人、处世、居乡等8章，主要讲在处己的基础上，如何接人待物，包括事长之道、事师之道、交友之道，以及迎送、酬答之节，观人之术，处世之道等。

出处篇分为事君、治道、居官等4章，主要讲出而仕，处而止，去就取舍，惟义所从的原则。并讲事君进谏之道、忠义之节；如何治理，包括薄税敛、轻徭役、理财、作人才、刑法等；以及居官临民、择人、事长官、接同僚之道。

以上可见，安鼎福《下学指南》中的日用之实学包含甚广，从洒扫应对进退的日常生活之事，到读书、为学、正心，并强调将其落实到具体的行为上，通过正家、处己、出处、去就来贯彻道义的原则，把下学与日用、实际相结合，而不是仅停留在空谈天人性命，以理气分论四端七情之说上，对退溪学流弊有所修正。这正是安鼎福实学思想的显著特点。

五、《临官政要》的实政思想

如果说，安鼎福的《下学指南》主要是讲日常生活中的实学的话，那么，他的另一重要著作《临官政要》则是把实学思想运用于政治治理，即学与政的结合，从而提出了他的实政思想，这也是他

的实学思想的重要组成部分。

1．把实学贯彻到治国之实践

安鼎福主张把实学贯彻到政治治理中去，他作《临官政要》的目的就在于此。在《临官政要序》中，安鼎福强调：“天德王道本一体，修己治人无二致。学优而仕，仕优而学，出处不同，其道则同也”[1]。这里所谓的“王道”、“治人”、“仕”都带有政治治理的涵义，它们与“天德”、“修己”、“学”具有密切的联系，是其在政治治理上的体现。通过学而修己，掌握了天德的人，出而临民，把所学运用于政，即是学与政的结合，这得到了安鼎福的肯定。而“后世学与政为二，有儒吏、俗吏之别”[2]，把学与政割裂开来，这遭到了安鼎福的批评。他所作《临官政要》分为三编，上编《政语》，主要引“圣人之训”，及先儒关于政治治理各个方面的言论；下编《政迹》，主要讲“已行之效”，即前人治理的事迹；惟有续编《时措》是安鼎福本人的“瞽说之酌时而斟之者也”[3]，即是他本人关于时政的言论，表达了他把实学运用于治国的实政思想，亦是学与政的结合。

安鼎福力主行王道政治于天下，其所谓王道不过是农桑教养之实事。他说：

> 所谓王道者，非谓天子独行之也，即先王治天下之道也。其道不过农桑教养等事。……乡曲自好之士，入孝出弟，务农节啬，行成于家，而名彰州里，是一家之王政行也。推此一人之为而天下人行之，则是天下之王政行也[4]。

主张行王道政治从一人一士始，凡做到了入孝出悌，务农节啬等日用之实事，就是行王政于一家。然后将此王政实学推广开来，以至于天下，就是行王道政治于天下，即在治理中体现实学的原则。为

[1][2][3]　安鼎福：《顺庵先生文集》卷十八，《临官政要序》。

[4]　同上书，卷十一，《经书疑义》。

此，他要求为仕者“励志于真知实践之地”[1]，“为政当以通下情为先务”[2]，强调通下情，了解客观实际，以此作为政治治理的先务，并勇于实践，把所知付诸实践，以获得真知。即把实学贯彻到为仕者政治治理的实践中去。

2. 实政论

《临官政要》集中体现了安鼎福的实政思想，其实政论要点有三：一是便民爱民，以为实政；二是知民察俗，从实际出发；三是利民劝农，以重实效。

(1) 便民爱民，以为实政

针对当时以便民爱民谓之要誉而不肯为之的时弊，安鼎福从重民出发，以便民爱民为实政而大力提倡之，他说：

> 近世一种要誉成习，故自好之士或矫枉过正，若近于便民爱民之政，则谓之要誉，而却不为之。噫！自古及今，为政莫过于便民爱民而已，若为近名而不为，则是不几于见放饭流歠者，而废食哉！彼以其名，我以其实，亦何用心于其间哉[3]！

安鼎福认为，便民爱民是一种实政，并不是徒为名而谓之要誉，即提倡便民爱民之政并不是为了沽名钓誉，而是具有实际的内容。由此他主张修实政，“察民疾苦”，奉行七事：“农业盛，户口增，学校兴，军政修，赋役均，词讼简，奸猾息”，强调“国家兴亡在于生民之休戚”[4]，以民为本，“临民爱为纲”[5]，以爱民为纲。爱民首先要革除弊政，“爱民以革弊政为首”[6]，以民之好恶为好恶。在这里，安鼎福提出了顺民心，尊重民意的思想，要求统治者体察

---

〔1〕安鼎福：《临官政要》续编，《持身章》。
〔2〕同上书，《临民章》。
〔3〕同上书，《临民章》。
〔4〕同上书，《为政章》。
〔5〕同上书，《处事章》。
〔6〕同上书，《持身章》。

民情。他说：“人心之不顺，恒由于为上者激之也。……《大学》曰：‘民之所好，好之；民之所恶，恶之，此之谓民之父母。’为治者当先观民心之所恶”[1]。统治者应顺应民心，以民心为己心，才能得到民众的拥护。如果“罔民”、害民，民必弃之。

(2) 知民察俗，从实际出发

他说：“为政当先察人心习俗之如何，而施其教。山川区别，风气殊异，则留心世务者，不可不知一国八方风俗，思所以治之”[2]。把察人心习俗作为为政之先务，察民俗的目的在于“思所以治之”，“趋利避害”，为治国服务。由此，安鼎福强调从实际出发，调查研究，充分了解民情，作为行政令的基础。他不仅提出“为国之本在周知民数，民数不周，事不均一；事不均一，虽欲兴治，不可得也”[3]。而且要求“为守令者，必先知户口之多寡、民产之丰啬，然后可以辨真伪而行教令矣”[4]。安鼎福列举为官者上任之后需要了解的事项包括：“所管之地幅员几何？田结几何？民户几何？军卒几何？钱谷几何？费用几何？仓舍几面？还上几石？吏奴几名？狱囚几人？进上几件？俸禄几斛？关防几所？场市几处？学宫几区？神坛几地？佛宇几何？驿院几何？境接何郡？民习何业？谷宜何种？土宜何物？弊之未革者何法？讼之未决者何事？”[5]以上诸事须“一一详问于县吏及曾经前任者，务以革弊安民为意”[6]。如此详尽的调查研究，周密地了解民情，其目的是为了“革弊安民”，“询民瘼，务以通下情为意”[7]。可见安鼎福从实际出发，知民察俗的宗旨是以民为本，这正是他实政思想的出发点和归宿。

---

[1] 安鼎福：《临官政要》续编，《临民章》。

[2] 同上书，《风俗章》。

[3] 同上书，《户口章》。

[4] 同上书，《户口章》。

[5][6] 同上书，《为政章》。

[7] 同上书，《教化章》。

(3) 利民劝农，以重实效

安鼎福主张兴农桑以利民，并重实效。他说："利民之具，农桑同功，而农则或劝，桑则独歇，后甚可叹也……终无实效。"[1]认为只劝农而不种桑，则无实效。安鼎福重视农桑的目的是为了利民，舍农则无以为生，故务农"以利民为意"[2]。他说："百亩之不治，农夫之忧也。古者四民各有定业，不易其事，今之士舍农则无以为生矣"[3]。士、农、工、商"四民"均不能离农而生，所以"王者之政，务农为先，是以舜命九官播谷在敦教之先；孟子论政，学校居制产之后；《洪范》曰：既富方谷；《论语》曰：既富矣，教之；《管子》曰：衣食足而知礼节……而以农为急"[4]。安鼎福指出，由于农业生产在社会生活中占有非常重要的地位，所以王者之政以务农为先，以农为急，历代圣贤也是把务农、制产，满足民众物质生活的需求放在教育、礼节等其他社会生活的前面，可见对劝农的重视。由此，安鼎福主张劝农之政要重实效，"为守令者当依法典，各洞置劝农官一人"[5]。劝农官的职责是："田有陈荒则罪；耕耘失时则罪；谷种不给者，汝则告官而给之；有牛不借者，汝则告官而治之；堤堰之合筑者，预先筑之；沟渠之合修者，及时修之。如有不能，则汝有重罚。"[6]并批评"劝农之政徒为文具，而无实效"[7]的时弊，由此体现出安鼎福劝农以重实效的思想。

---

[1][2][4][5][6][7] 安鼎福：《临官政要》续编，《农桑章》。

[3] 安鼎福：《顺庵先生文集》卷四，《与郑永年书》二。

第十二章　魏伯珪的经国安民思想

一、耕读生活及治学途径

在朝鲜实学思潮鼎盛时期，略晚于实学大师李瀷，而与申景濬、黄胤锡并世的魏伯珪，都是以经世致用为主旨，而在具体论说和救世方案方面都各有特色，内容充实，异彩纷呈。魏伯珪的经国安民之论，为丰富与发展这一时期的实学理论作出了卓越的贡献。

魏伯珪（1727—1798），字子华。年33岁时，受业师据《周易·系辞》“存性存存”和《孟子》“存养”之义，书赐“存存斋”三字，遂以“存斋”为号。全罗道长兴府人。远祖魏继廷曾在王氏高丽朝任官，因牵连“犯事而锢流”。及李氏朝鲜朝，“先祖自同殷顽，三世不业文武”，至“八代叔祖，始宾于上庠”，经朝鲜壬辰、甲子、丁卯、丙子几次国难，祖先因“起义赴勤”[1]，虽有微功，然而不显。魏伯珪自称“海岸寒民，每以三僻自分”[2]。所谓“三僻”，指人僻、地僻、姓僻。前二僻言，长兴近海，地处偏僻，经济和文化不甚发达。姓僻则指其出身寒微，“姓运缺啬，四百年迄无三品显官”[3]。然而，魏伯珪父祖均有较高的文化造诣，祖魏世

〔1〕魏伯珪：《存斋先生文集》卷二十一，《魏氏忠义录序》。

〔2〕同上书，卷四，《与俞参奉孟焕书》。

〔3〕同上书，卷四，《与俞参奉孟焕书》。

宝的诗、书、画被当时称为“三绝”。父魏文德（字春谷），曾登上庠为进士，以文、行为士林推重。四弟魏伯纯亦是进士。但他们都未出仕，故家道清寒。

实学派大师李瀷主张“士农合一”〔1〕，而魏伯珪却在自己的生活中实践了。他在一生70多年岁月中，几乎大半生过着耕读结合的生活。在《与俞参奉孟焕别纸》〔2〕中，他自述“躬耕读书，杜门自废”，不攀高门为宦，“追随不过山野耕樵”。自21岁开始，他就过着半耕半读的生活。曾在长川精舍“招集学子日授课，读童子课外，昼讲小学，夕讲《击蒙要诀》”〔3〕。28岁时，在族弟魏伯琛家桔友轩教一村8岁以上失学子弟，“贫者昼治农，夜则来学”〔4〕。41岁时，建茶山草堂，设社约，订立耕读约规，他与农民子弟一样，“具蓑笠，荷锄兼带书册，自耕绵田，而亭午休大树下，各授课读”〔5〕。

魏伯珪在他一生中，除了参加一二次会试，访师问学暂时离开农村外，直到他编著世界地图《寰瀛志》，而被时任慰谕使的检校直阁徐荣辅发现才学，向朝廷荐举他，才被任命为玉果县监使〔6〕。任期虽然短暂只一年，但在任期内大刀阔斧进行改革，“首设乡约，除纸役，纾僧弊，蠲鱼供，苏渔户，例贡生银鱼为邑痼瘼，代纳以钱，罢官纳诸税及各厅契防，用宽军役，兴学讲武，平糶减徭”〔7〕。后正祖王对其治绩曾给予好评。他的《玉果公廨箴》〔8〕，特别是其中“文武相济”，“无民无国，无国无身”等观念，可说是他的治国理念和施政原则。

---

〔1〕李瀷：《星湖僿说类选》卷三下，《六蠹》条。

〔2〕魏伯珪：《存斋先生文集》卷四。

〔3〕〔4〕〔5〕同上书，卷二十四，（佚名）《年谱》。

〔6〕正祖王十九年，初被任命军职副司勇，时魏伯珪已69岁，老病难赴任改工监副奉使，又不能赴任，改玉果县监使，时年已70，次年在任上患风痹症，饮食起居不能自理，又改授掌苑别提，病重不能到任，于正祖王二十二年逝世。

〔7〕洪直弼：《（魏伯珪）墓志铭》，载《存斋先生文集》卷二十四。

〔8〕魏伯珪：《存斋先生文集》卷二十二。

由于魏伯珪一生绝大多数岁月在家乡过着教书和躬耕生活，这使他对当时弊政和民间疾苦有着深刻的了解。这在他的一些诗作中均有反映，如诗《榆根》[1]："冷灶疎烟煮赤榆，野人生活尽堪吁。如今国乏三年积，肉食诸君念也无？"寥寥数十字，把农村饥民惨相写尽，读之令人潸然，一副忧国忧民心肠呈现于字里行间。其实，他自己的生活也不比农民悲惨处境好许多。他在一首七言绝句《病中偶吟》[2]中写道："身贫且贱服耕耘，忧戚欺人病又殷。海曲苍生众所厌，天何玉汝苦慇勤。"他在《上久庵先生》[3]中说："经荒之后，家计尤艰"，"菽水屡绝"。32岁时，他往忠清道德川向业师尹凤九（久庵）问学，"丈席悯其家贫，不能久留讲习，因给粮馔使少淹旬日"[4]。并考虑他买不起《朱子全书》，嘱其子代设法为之谋得一帙。魏伯珪通过实际考察和体会，曾"列时弊十条进于丈席，丈席曰：此可以一通告于执政者，然草野之言，无益矣。但士子亦不可不知救弊之方，若条陈救弊则好矣"[5]。这位老师不是脱离实际的迂腐之儒。对他指摘的时弊虽无能为力，还是鼓励他提出救弊之方。为此，他在次年即写出救治之方的《政弦新谱》。

与魏伯珪长期生活在民间密切相关的是，从一开始就走着一条与只知追求利禄的俗儒截然相反的治学道路。他幼聪慧，勤奋好学，又善于独立思考，"夙抱经济之志，斟酌古今，揣摩当时"[6]，追求的是"真知实践"[7]。魏伯珪在入塾前，由叔祖魏春潭和父亲魏文德授读《千字文》，6岁读小学，7岁能诗，今传《文集》中保存其《詠星》五言绝句一首，初露文采。8岁读《大学》，"十岁以后，益博涉诸家，不欲以一艺成名。天文、地理、律历、卜筮、道佛、兵韬、算数之书，无不蒐罗而领会，至工匠百技，亦皆目到而

---

〔1〕〔2〕 魏伯珪：《存斋先生文集》卷一。

〔3〕 同上书，卷四。

〔4〕〔5〕 同上书，卷二十四，《年谱》。

〔6〕 任宪晦：《存斋集序》，载《存斋先生文集》卷首。

〔7〕 魏伯珪：《存斋先生文集》卷一，《敬次先生所赠三难次韵》。

心解，尝手制玑衡制度，无少差"[1]。魏伯珪在玉果县《谕邑中诸生文》[2]中，自述其学说："发迹则自小学为胎，尽身于《庸》、《学》、《论》、《孟》，极力于《周易》、《诗》、《书》，以《仪礼》、《礼记》、《家礼》等书助其大用，泛滥乎《庄》、《列》、班、马、韩、柳、欧、苏诸作者，该通乎《春秋》以下至于宋元二十代诸家，其余小小骚家、诗家无不该观而习诵，旁及佛书、兵家、道家、医家、谈命家、堪舆家，至于小说稗史，尽为涉猎，通其大义。"看来，实学派除关注现实问题，讲求实用实效这些基本特点外，在学术上不取偏狭态度，而能综罗百家，也是实学派另一共同的基本特点。李瀷是如此治学，申景濬是这样。魏伯珪博览群籍，也是如此。这正符合中国天下"同归殊途"优良传统学风。只是宋稚圭所说的"手制玑衡制度"，惜乎不见诸文字。魏伯珪从14岁开始"不复为治经业"，于"无实用一并断弃"，"作赋不袭时体"，然"最癖于《易》、《礼》，颇有触类逢源之喜"[3]。

魏伯珪学术思想受到朝鲜实学家李珥（1536—1584）的影响。他在长川斋、桔友斋、养正塾学、茶山草堂以及社讲，都订有学规社约[4]，其约规"一依栗谷（李珥）隐屏规"[5]。学术思想上对魏伯珪有直接影响的是当时著名学者尹凤九（1681—1767）。《存斋文集》中，载有尹凤九与魏伯珪唱和诗五六首及一些示学语，从中可以看到尹凤九是十分爱护和奖掖这位魏伯珪弟子的。魏伯珪自25岁贽礼拜师，至尹凤九于英祖王四十三年卒，魏伯珪师事前后有16年之久，其所撰《大学箚义》和关于"礼"的观点，直接受到尹凤九的影响。魏伯珪在《祭屏溪先生文》[6]中，出自肺腑之言："昔韩愈氏有言曰，得圣人以为之依归，其不忧而乐也，宜矣。今伯珪失其所依归。"言辞恺切，把师逝说成自己失去了归宿。

---

〔1〕宋稚圭：《（魏伯珪）行状》，载《存斋先生文集》卷二十四。
〔2〕魏伯珪：《存斋先生文集》卷十八。
〔3〕〔5〕同上书，卷二十四，《年谱》。
〔4〕存录于《存斋先生文集》卷十八。
〔6〕魏伯珪：《存斋先生文集》卷二十二。

对于魏伯珪的学术和品德，正祖王十八年（1794）任慰谕使的徐荣辅曾在《启目》[1]中评价说："文学优长，博通经传，少治举业，中进士"，是"居家乡甚有行谊"之"贤士"。全罗左道暗行御史俞星焕禀奏正祖王说：魏伯珪与当时著名学者黄胤锡、李馥远"俱有学行之实"。正祖王于十九年（1795）垂问承旨林济远、南公辙："'魏伯珪与苏受重、慎师俊孰优？'南公辙对曰：'三人皆识时务有经学之士，而魏伯珪最优。'"正祖王复问："'卿何以知之？'对曰：'观于渠之所著述文字可知也。'"[2]

魏伯珪主要著作有：各体诗一卷，其中有反映民间疾苦（如《榆根》）及表达其哲学思想（如"真知实践"和批判"性即理"之说）等内容。在《万言封事》中，他提出六条治国主张：（1）立圣志，明圣学；（2）简辅弼，举贤能；（3）励廉耻，振纪纲；（4）正士习，抑奔竞；（5）律贪赃，禁奢侈；（6）由旧章，革弊政。在《政弦新谱》中，"记八路山川，土地饶瘠，政弊民俗，远近险夷，无不博考潜究，如指诸掌，名曰《政弦新谱》，随陈救弊之方。"[3]内分学校、贡举、用人、郡县、官职、田制、奴婢、军制、武选、漕运、糶糴、宫屯、田结、救弊、人吏、阀阅、户帐、僧尼、冠服、钱布等项，是一部从中央到地方实行改革的纲领和具体救弊方案。其中也有类似中国黄宗羲的《明夷待访录》的新思想新观点。在《读书劄义》（又称《四书劄义》）的《题解》中说，"世之人既不善读文字精义，无所得于心，向者摘掇之工亦不成绪则，所谓科第之欲不得不中途消沮，遂全废读"。《格物说》，是一部古代哲学与科学专著，分别论述了天地、五行、禽兽、昆虫、事物等，涉及范围甚广。《四端七情辨》，亦是一篇哲学论文，在朝鲜主理和主气之争中，属于主气论。又有《古琴》、《寰瀛志》、《皇明史略》等书，据任宪晦在《存斋集序》中说，由于上纳于朝"未及刊"故未

---

〔1〕魏伯珪：《存斋先生文集》卷二十四。

〔2〕同上书，《京奇》。

〔3〕宋稚圭：《行状》载《存斋先生文集》卷二十四。

能行世。宋稚圭在《行状》中说，魏伯珪“赴召时，封入于内阁”。现传世的有韩国景仁文化社 1997 年出版的《存斋先生文集》四册，计二十四卷。

二、弊政救治论

魏伯珪生活在朝鲜英祖、正祖王统治时期。自李氏朝鲜于 14 世纪末代替王氏高丽之后，历史已过去了三百多年，其时已是 18 世纪。略早于魏伯珪的朝鲜实学大师李瀷已认识到“政久则弊滋”，“法久弊生”[1]的道理。当时，时政弊端丛生，国敝民困，摆在人们面前急迫的现实问题是如何治国安民。魏伯珪关于政论方面的论著，除了《万言封事》外，还有他在 33 岁时以一草野之民撰写的《政弦新谱》，不仅指斥时弊，而且从朝政到地方的各方面提出了救治的具体方案。分别论述如下：

1. 立志明学

魏伯珪在《万言封事》[2]中曾向正祖王提出六条纲领性的治国主张，其中首条是“立圣志，明圣学”。“立圣志”是说君主要学尧、舜，对国家励精图治；“明圣学”则是说要做到励精图治，则须倡明孔孟之学。这是针对当时朝政“教化未兴，至治未形”和当时朱子学在意识形态中仍居于支配地位而言。

中国宋代理学，自高丽忠烈王时由学者安珦（1243—1306）等人引入后，经数代承传，形成高丽朱子学。逮至李氏朝鲜，出现了如李滉这样性理学大家，朱子学得到进一步丰富和发展。随着朱子学居意识形态支配地位的加强，出现了以李珥为代表的主气论。以后两派拥护者对立，并与政治上朋党斗争纠缠在一起，致有如尹镌（1617—1680）因反对朱子学而遭杀身之祸。在实学派看来，程朱

〔1〕 李瀷：《星湖僿说类选》卷三下，《九五九二》、《变法》条。

〔2〕 魏伯珪：《存斋先生文集》卷二，《万言封事》。

理学和朝鲜朱子学讲的并不是儒家学说的真谛，他们要追索真正的儒学，这也就是魏伯珪要求倡明的孔孟之学。魏伯珪认为，尧舜之所以为尧舜，是他们钦明睿哲、博施济众。他们之“所以能如是，以其有圣人之学”，此圣人之学“下传至周、孔而载之经书者是也”。具体说，即《中庸》记孔子所说的修身、尊贤、亲亲、敬大臣、体群臣、子庶民、来百工、柔远人、怀诸侯所谓“九经”。“曾氏训平治而先之以诚正，颜子问为邦而从事克复，子思推位育而戒惧慎独功夫，孟子谈王道而求放心复善性。”这是孔孟学说的要旨。而朱子“诚正之说，冷歇疎缓，似无管照，故世主每以为曲士迂说”[1]。至此很明显，魏伯珪要求倡明的孔孟之学，旨在反对占支配地位的朱子学，是在争取治国思想的指导地位，所以立志明学是“万化之根，万机之本”[2]，其重要性可知。

2. 简弼用贤

弼指辅弼，“所谓辅弼者，公孤六卿是也。”他们本应是辅佐君主治国的得力助手，朝廷“耇德宿望系国家之安危者”，然而事实上却“牧伯无分忧之念，上自卿士大夫，下至庶人皂隶咸曰利吾”，“保家室长子孙者无一人”[3]。另一方面，野有遗贤，真正治国之才而不能见用。这种局面是怎样造成的呢？李瀷曾说是由于尚阀阅和科举取士所致，他在《星湖僿说类选·六蠹》中说，衣缨家子孙，才艺不逮，科举儒生[4]，一旦得志，奢泰无度，谈何治国。魏伯珪与李瀷观点完全一致，指出用人尚阀阅在“我国则其弊尤甚”，“家世高显者，虽阘茸之材，悬呆之流，辄使占据台鼎之位”[5]，此辈“膏粱子弟幼习傲惰，长益轻浮，只知轻暖之可以安身，而不知稼穑之艰难；只知宝货之可以利己，而不知闾巷之怨咨。粉屏歌

[1][2][3] 魏伯珪：《存斋先生文集》卷二，《万言封事》。

[4] 李瀷所谓“六蠹”指奴婢、科举、阀阅、技巧、僧尼、游惰。详见本书第八章《李瀷的经世致用之学》(下)。这里说的“衣缨家子孙”、“科举儒生”指六蠹中阀阅和科举。

[5] 魏伯珪：《存斋先生文集》卷十九，《政弦新谱·用人》。

帷，浑忘国事之靡盬；高台突厦，浑忘民虞之孔棘"[1]。"而科目取人已是末务"，"彼粉儿绮孩，何曾知食是夫耕，衣是妇织乎!"魏伯珪与李瀷一样，主张用人打破门第和循阶而进制度，不拘一格选用贤才。他认为"天下未尝无贤才"，出身奴隶的传说，后来商王武丁用以为相；饲养牛的宁戚，齐桓公用以为客卿，故"版筑、饭牛亦自有王伯之佐"，伊尹、吕尚、管仲、乐毅均出身"门第卑下者"[2]。同李瀷一样，魏伯珪也主张荐拔于畎亩，不弃草莱之士。科荐合一，"德行为上，才能次之，吏曹合而录之"[3]。在用贤上，魏伯珪的君臣共治的观点是值得注意的，他说："天下之大，亿兆之众，非一人所可独治也，是以非禹、皋陶、尧舜不能成时雍之治，非伊、周、汤、文不能政刑措之理"[4]，这里实际上提出了类似黄宗羲的君臣共治主张，反对君主独断和贵族操纵、垄断政权。

3. 振张纪纲

治理国家，除了确定指导思想和选贤任能外，还须有治理国家的纪纲。这一纪纲"统管人物、政刑、法令、财货，大而为纲，小而为纪，至于言语、服食、居处、器用，无不贯摄"。然而，由于"上自朝廷百官，下至闾里胥长，无一人以公道得者，大自军赋、刑法，细至争讼追问，无一事以公道成者，遂造成朝廷无让德之风"，"乡党无自卑之俗"，"不义成风"，"廉隅都表"的局面。为官者或谈论禄俸，以待遇优高代替为国谋计；或无所事事，以闲情逸致、空疏议论为高雅；忧国忧民者反被讥诮为"乡黯"、"馁骨"。魏伯珪形象地描述当时朝鲜说："国势如久病之人，脏腑筋骨荣卫无一不病，痰潮塞喉，食饮尽废，四末厥冷，六脉俱绝"，只是"鼻息不绝"[5]，仅剩一口气罢了。欲救治此病，振刷纪纲当为急务。怎样振刷？魏伯珪认为，靠《管子·牧民》中所说的礼、义、廉、耻。"四维不张，国乃灭亡"。他指出："礼亡则危，义亡则乱，

[1][2] 魏伯珪:《存斋先生文集》卷十九，《政弦新谱·用人》。

[3][4][5] 同上书，卷二，《万言封事》。

廉亡则败，耻亡则亡。”“四者存乎心则耻为大，施乎行则礼为本，使天下之人皆耻为不义，虽欲不治不可得矣。”[1]认为只要明乎“四维”，则“民志定而耻生，耻生则有所不为焉。民有所不为，则治化可垂拱而成”[2]。这样，也就自然会消除“等级凌迟，志意浮越，妄希僭逾散漫淫溢”[3]之弊，遂使纪纲得到振张。

应该看到，魏伯珪对朝鲜当时纪纲败坏的揭露虽是深刻的，但企图以“四维”振张纪纲则是无力的。礼义廉耻作为道德原则，是治国所不可缺少的，然道德毕究只能是政治、法律的补充，并非是纪纲之根本。

4. 变法更张

李瀷在他的《星湖僿说·变法》中把正祖王统治王朝比作一座“岁月滋久，柱栋蠹朽”的厦屋，如不修缮，将有倾覆之危。魏伯珪亦持同样观点，在《代黄司谏幹封事》[4]中，他从历史发展角度论述说：“政无有十世如一者，法无有百年无弊者。不革则其亡也忽焉，弊而能变，则其兴也勃焉。”在《万言封事》中也说：“法无有久而无弊者，小而三十年，人事变，大而六十年，天道革。”把政治更张与天道变革联系起来，以为这是天经地义之事。他又历举中国自尧、舜、禹、汤、文、武以至汉、唐、宋变法事例论证说，“历考前代兴亡治乱，莫不由能革不能革之如何耳”[5]。不仅中国，在朝鲜“太祖启运，世宗守成，用经济六典，至于成宗，利行大典，其后随时立法，名以续录”[6]，可见朝鲜立法也是不断损益而逐步完备的。他又据“传说之训曰事不师古惟克永世”，刘勰所说“苟利于人，不必法古”，批驳反对变法之论调“是犹驾辕于瞿塘，张帆于太行”[7]。

魏伯珪列举当种种法弊现象，论证变法的必要性指出：“上下责成，下不信服，金科玉条，漫为文墨之空言，辑录通编，举为架

[1][2][3][7] 魏伯珪：《存斋先生文集》卷二，《万言封事》。
[4] 同上书，卷三。
[5][6] 同上书，《封事》。

阁之尘籔。庶官临事任意裁处，低昂于情面，阔狭于苞苴，虽兵刑大政，初无一事比义照例。”[1]即法令束之高阁，政无大小，长官处理宽严，全凭贿赂或情面而定。为此，他把变法的迫切性比喻为“救焚拯溺”。他的变法主张并不完全否定前法，而是“监观成宪，修举废坠”，对成法，张扬其利国惠民优良者，废止其过时不宜续行者，“体羲《易》随时之义，从仲尼损益之训，大施更张”[2]，从而制订出适时的新法。

5.惩贪倡廉

在纪纲弛，法令弊的情况下，于是官吏贪赃腐败成风。魏伯珪形容说，“今贪风卷地，浊浪滔天”。为什么得不到惩处呢？因为“同浴者不可以讥裸，故廷无弹劾之古风；入溷者因臭而与化，故人皆效尤而为常”。官吏们“欲壑吞海，贪风燎天”。若追寻此种歪风邪气的根源，就在于“庶官开门夜半为市，在下者不得以财交易”。用现今的话说就是受贿行贿。官吏中当然也不乏“稍持清裁者”，反而被诮为“饿死鬼”，由于不同流合污，以致遭辄斥去，“于是一国大小之人，耳目言笑喜怒，寤寐游戏，皆钱货也；往还将迎，族亲婚姻，死生升沉，门户道路皆钱货也。”钱货成了社会追逐的惟一目标，一切以钱货为衡量标准。魏伯珪长期生活在民间，深知民间疾苦，他痛心地指出：贪官污吏所贪吞的“其财即人血民髓”，造成“其野则雨耕风耘而瓶罍尽倾，月纺雪织而杼轴俱空，男女耄倪吞詈嚼愁，魂羸魄瘁”[3]。如此下去，岂有不亡国之理！因此，在严惩贪赃为急务的同时，还要倡廉励俭，发扬圣祖（李成桂）“以俭为度，以约垂统”精神，褒奖清官，发扬正气。

魏伯珪在分析时弊中，把矛头指向阀阅、显贵、缙绅、官吏和社会上不事生产劳动的寄生者，指摘他们危害社会，是时弊丛生和国家衰败的根源。因此，也得罪了权贵，为他们所痛恨，故在正祖王把他的《万言封事》批至士林阅读后，于他赴玉果县监使任时，豪贵们煽动“太学及四学至卷堂罢制”[4]。

---

[1][2][3] 魏伯珪：《存斋先生文集》卷二，《万言封事》。

[4] 宋稚圭：《行状》载《存斋先生文集》卷二十四。

魏伯珪一生耕读自给、穷不失志。自少时虽有文名，而一生未尝投一刺于高门，呈半面于长官；士友中亦不乏富贵者，亦未尝去缘攀，蓬间陋巷自甘，清白自守，光明磊落，行不愧言。这些皆为朝廷所肯定。

三、安定民生论

魏伯珪坚持民为国本的观点，他在《万言封事》等文中曾多次严正地指出国依民以生，民亡则国不能独存。针对当时许多扰民和剥民的弊政，他提出的许多救治主张，都是为民兴利除弊，立足一个“民”字。安定民生是他实学思想的重要组成部分。

1. 邑乡政权建设问题

由于朝鲜地形险隘，山多平原少，百里地方，村庄人户和田亩之数，赶不上中国中原地带 30 里之地，所以不能照搬中国划地区为郡县的规格。在朝鲜，有的县地广宽不过 29 里，民户、田亩不足大州县之一坊里，如此小县邑同样要负担官衙差役以及名目繁多的徭役，造成民力凋残。为纾民力，他提出：“审山川之界，远近之势，皆令疆域圆全大约，治所居中，其残隘小邑皆革之约以五百户为一坊，大邑三十坊，小不下十坊。各邑皆以蓝田吕氏规设乡约教授为先生，各面训长为面都正，条约一依（李）退（溪）、（李）栗（谷）增损规。”〔1〕

所谓“蓝田吕氏规设乡约”，系指北宋张载的学生陕西蓝田人吕大钧（1029—1080）所订的《吕氏乡约》，其中分别有德业相励、过失相规、礼俗相交、患难相恤等，是吕大钧根据“横渠之教，以礼为先”，“条为乡约”的。据说此乡约使“关中风俗为之一变”〔2〕。据黄百家案，朱熹对之有所增损，如改德业相励为德业相

〔1〕魏伯珪：《存斋先生文集》卷十九，《政弦新谱·郡县》。

〔2〕黄宗羲：《宋元学案》卷三十一，《吕范诸儒学案》。

劝等。传至朝鲜后，李滉、李珥先后也有所增益和删削。魏伯珪在上述基础上，在玉果县任上又制订了以“恭谨忠恕”为核心内容，旨在“化民成俗”的《乡约》[1]。

2. 轻徭薄赋

当时在苛捐杂税之外，又有名目繁多甚至无名目之摊派，造成农民负担过重，人民生计穷竭，无以聊生。魏伯珪长期生活在民间，对人民疾苦有深切的了解。他在揭露这些弊端的同时又提出了许多救治办法，让农民得以安生。如在田制方面，他指出，富豪利用“量田分等作结之法”勾结有司，使田之“大小沃硗之相浑”，“或缘数百结而多”，则“富益侈，贫益穷”，富者“多藏厚积”，贫者“不堪租徭”。还有相当中国明代皇庄的宫屯，夺占民田，又别置掌监，布罗民间，“挟势作拏”，“肆其侵渔收税”，“于民不为不多”，而“上入于宫家者盖十之一”。漕运过程中为猾吏窃攘、再征，使农民倾家荡产。粜籴“初本生民助不给”，而猾吏克扣，小斗出，还杂以沙秕；大斗入，“营私剥民”。还有荫禄，“一世为官，荫及百世，至于新（罗）、（高）丽士族，荫遗今日”，“一国民户，尽为军保”，供其“游食”，如此等等，不胜枚举。为救治这些使民不能安生之弊政，魏伯珪主张，除了轻徭薄赋，废除一切不合理的敛民制度、措施之外，还要从根本上解决。此“本者何也？人主之心也。人主苟存欲治之诚心，举法之人斯至，而百工一得之虑皆为济世医国之良策”[2]。

3. 管好市场钱货

通功易事，以羡补不足，则农有余粟，女有余布，早在孟子就这样主张，它是社会分工所必需。魏伯珪在这点上与李瀷主张禁绝“末作”和钱币不同，他主张“农不病，末不弊”，做到互利。对市廛，他提倡正常交易，“郡邑各面设一场市”，为防止成为盗窟，各面设正副管理人员掌政令，每月朔望“正其斗升、衡权、尺度”，

---

〔1〕 魏伯珪：《存斋先生文集》卷二十一，《乡约序》。

〔2〕 同上书，卷十九，《政弦新谱》。

在书院门外设标准度、量、衡。市场只收大贾、行商税，大贾二分，行商一分。对钱币，认为它是定价不可缺少者，至于以钱行贿，“非钱之罪”，“但上者不好钱，则一朝国中无赂矣”。

最后，魏伯珪认为，为安定民生，对以下各业人员须区别对待。对工匠，主张“一视以赤子，而无使失业”，“切禁泛侵粮料”。对僧尼既禁“聚财广作佛事”，又主张“虐僧人致凋残者，亦以赃论”。对奴婢，主张赎身返良，而对“无益于世反有害于民”的卜筮、观相谈命、堪舆以及游情，禁断之[1]。

四、士习改善论

社会风习如何，是国家治化和人们道德水平的反映，社会风习反过来又对治化和道德发生影响。魏伯珪曾屡屡斥责豪门世族穷奢极欲，贪官污吏横征暴敛以及不事生产劳动寄生者的鲜廉寡耻对社会风习的造成败坏。为改善社会风习，他更重视从端正儒生的学风做起，有感于当时儒生们在科举制束缚下，只知争逐利禄，他提出“正士习，抑奔竞”。他之所以看重“士习”，是他认为“士为国之元气”，他们是社会的精英，是庶众的榜样，未来的官吏。

然而，由于行科举制和词章之学兴，儒生们为追求仕进而只知寻章摘句，衒时斗靡，使“元气”丧失殆尽。他把这种丧失“元气”的儒生分为乡曲校院之士、场屋操觚之士、太学上庠之士和四学明经之士等数种。乡曲校院之士，连寻章摘句都干不好，只会聚朋吃喝，钩心斗角。场屋操觚之士，玩弄文字，做篇轻薄应试文章，无异于贩卖笔墨。太学上庠之士，不读一卷书，不谈一义理，靠官方供食，整日聚谈穷聊。四学明经之士，只诵句读，不通经义。这些所谓“士”，“本无实学”，却专事于朝拜权贵，遍谒卿相，出入官府，“以未交官长为大耻，苞苴织路，投刺交门”，这种歪风

〔1〕魏伯珪：《存斋先生文集》卷十九，《政弦新谱》。

邪气流至于地方，“乡吏驿胥，浦豪店长，山僧军校，竞寻曲蹊，交穿暗迳，得意则发身，赌利小售则矜骄乡里，其瞠乎下风者，亦皆垂涎翘足，咨嗟歆羡，遂以丘无静民，野无真俗”[1]。从上到下，一片歪风邪气，“士习”之坏被描述得淋漓尽致。

如何改善这种“士习”呢？魏伯珪认为，既然士习不正，其根源在学校（包括书院）和推行科举制上，那就必须从改革学校和科举制着手。他在考察了学校、科举之弊后指出：“列邑学校儒生只以门地（第）选人，故门地高显者，虽无学，悖乱皆得入焉。卑微者虽学行俱全，不得入焉。”[2]科举“以文词取士”，而文词又不能实用，舐痔吮痈却颇能干，这类人一旦做官，足以“乱人国而败民俗”。对于学校书院改革，他提出，选择有操守之退职官员或公认有德行文学之士担任，每月朔望设讲，采用白鹿洞书院和栗谷（李珥）隐屏学规。对于贡举，他主张“心行为上，经术次之，才能次之，文章次之，笔法射艺计数之类以兼备为全材”。心行指品德，是首位，经术贯通义理，才能要求通达经理事物，文章依次为论、策、表、诰、箴、铭、颂、序、记、诗等。

魏伯珪改革学校、贡举之论，看重品德和实用，在他看来，这是改善“士习”的关键。

魏伯珪不愧是一位实学思想家，他重视现实问题，关注社会风习，重视学校教育，提倡取士德行为先，治学强调实用，摒弃空疏和追求利禄之目的。他揭露社会习气的弊端是深刻的，然而提出的救治方案却是无力的，如他把社会风习的败坏归根于“士习”，针对“士习”问题提出的改革，是否是改善社会风习的关键呢？这就难免有书生之气。

〔1〕魏伯珪：《存斋先生文集》卷二，《万言封事》。

〔2〕同上书，卷十九，《政弦新谱》。

五、真知实践论

魏伯珪长期生活在农村劳动者中间，过着教书与躬耕的清贫生活，这对他的思想倾向无疑有着重大影响，也是他治学走着一条求实道路的决定因素之一。他面对现实生活，关注社会、政治和民生等实际问题，并以极大的热情对时弊提出了救治方案，这一切都表明他的思想方法是从客观到主观，是建立在真知实践基础的。他有一首与业师尹凤九唱和的《三难字》诗〔1〕："人不虚生自古难，真知实践是为难。今见先生闻大道，升高处远肯辞难。"充分表白了他追求真知实践，不畏艰难的决心。

魏伯珪从追求真知实践思想出发，曾经"今日格一物，明日格一物"，对天地、五行、禽兽、昆虫和各类人事作过具体考察，通过格物识理，撰成内容丰富的《格物论》。他批判佛老"虚寂之学"是"不知即物而穷其理"，即不以客观物质世界为认识对象，诸如不即天地、父母、夫妻、衣服、形骸、死生而穷其理，"故以天地为虚泡"，"弃父母"，"去夫妻"，"绝衣食"，以形骸"为粪器六尘"，以死生"为长生羽化，三生轮回"。"吾儒格万而会一，故实体立而大用行"〔2〕。即通过不断格万物的实践活动而获得真知，达到"实体立而大用行"的目的。

魏伯珪肯定气是世界的本原。为了论证气这一物质性的实体，他对自然现象作了细致的观察和某些简单的实验。如他说："砚滴之小与海潮相应，而盈天地之间都是一气。可验井泉、草木、人身并宜相应，（自注：或有潮、泉盖其表著者也）特人自不察尔"〔3〕。海水来潮，井泉之水有感应，因二者都是水，进而他推测砚中一滴

〔1〕魏伯珪：《存斋先生文集》卷一，《难三字》。

〔2〕同上书，卷五，《大学箚义》。

〔3〕同上书，卷十二，《格物论》。

水与汹涌澎湃的海潮同样也是水，再进而证明充盈天地之间都是一气。此气虽无形，却是实体。他论证说："空以受水，砚滴中空，瓶亦中空，宜其沉水，水入而砚滴，塞二窍，则水不入，以瓶口贴水而沉，则水亦不入（自注：凡器倒沉则水不入与瓶同），气实于中故也。气之无形而不能气之体段可知也"〔1〕。又论证说："古人曰：乾坤浮水，水浮空，人疑之。今以竹筒盛水，倒悬而水不坠，为气所持也，空气充塞而噏之，水不坠，宜哉！"〔2〕这些实验都可证明，气与水一样，都是一种物质性的实体。

在有无关系上，佛老攻击儒家是偏尚有论。魏伯珪持"有无无间，空实一体，离有无无，舍无无有"的辩证观，他说："天地未生之前，即无也。天地之生，不得不有，而有者也，若无中无有之理。天地乌能自有哉！吾身未生之前，即无也。吾身之生，不得不有，而有者也，若无中无有之理，吾身乌能自生哉！不得不有，既有矣，乌可舍有而尚无哉！"〔3〕这里所说的有之理即是实理，世界是从有（实理）中来的。

在论述理气关系上，魏伯珪明确反对分理气为二和理先气后论。他说："凡物之生，自微渐大，天地之前，只有理气，理气二物元是偕有，无先后分数者也。然理无声臭，气则有迹，理未始待气有，而气不能无理行，推极言之，理较前而气较后（自注：前后亦非分段，前后也只言轻重而已），又不可谓先有理后有气也"〔4〕。又在一首题为《理气吟》〔5〕中说："非一非二两而一，初何拟议有后先。呼吸动静宜体认，霜露风云尽布宣。气旺摄理善丧本，理定率气恶气缘。两存之地验偏重，理气功夫是当然。"这里说理气无先后，非二，而是"两存"，即并存的意思，它们只是在不同情况下，有所偏重。魏伯珪在肯定理气无先后而是"偕有"、"两存"的同时，又说理较气为重，转到了"理重气轻"论中了，

〔1〕〔2〕〔4〕 魏伯珪：《存斋先生文集》卷十二，《格物论》。
〔3〕 同上书，卷十六，《原有无》。
〔5〕 同上书，卷一，《理气吟》。

这当然也会给主理论留下理论空隙。

在反对理气为二观点上，魏伯珪持理气“偕有”论，在反对理先气后论时，则持理气“偕行”论。在朝鲜哲学史上，曾经持续长达约300年之久的一场“四端七情之辩”。四端指仁义礼智，七情指喜怒哀惧爱恶欲。初由李滉提“四端理之发，七情气之发”的所谓“理气互发论”，弟子奇大升（1527—1572）提出异议，往复展开辩论，后李滉修改为四端“理发而气随之”，七情则“气发而理乘之”。后李珥提出“四端七情”均是“气发而理乘之”的“理气兼发论”。于是，后来形成主理派与主气派之争论。在前面曾提到李瀷基本上支持李滉主理论观点，而魏伯珪则持理气“偕行”论。他在《四端七情辨》[1]中说：“理与气虽非一物亦非两个，才言气便有理，才言理便有气，元无离气之理，亦无离理之气。《传》所谓气以成形，理亦赋焉……气所以能成形者，元是与理偕在，理自如此，故自能成形。”他于此有独到的见解，不同意“理发气发”说法，他以钟是性，钟声是情比喻说：执锥击钟，“钟有声，其声者气也，其所以声理也。”他也不赞同李珥的“理乘气行”说，指出：“乘字实为痴前之梦。盖理气原是偕行。谓二无二，谓一无一。但单理无形，不能自行，以气而行，故借乘字喻人”，“乃若理气则离”，“分为二物”。这点很类似黄宗羲在《明儒学案》中批评明初曹端（1376—1434）的“理驭气”和薛瑄（1392—1464）的“理乘气机”论，仍视理气为二。魏伯珪之论为后来崔汉琦（1803—1873）终结“四端七情之争”作出了重要贡献。

与理气关系论有关的是魏伯珪对性与理的观点。业师尹凤九曾问他对人物之性异同的观点。魏伯珪回答说：“以人物之性为无异者，正被‘性即理’三字所误了。盖人物有生之初，理未尝不同，而是理乘气则便有万殊之形质。就气质中拈出理一字，而方有性底名目，其成形之后，人物何尝同乎？程颐说‘性即理’，非是直教人合看性理二字更无差别也，其‘即’字须仔细看。夫性之在天者

---

〔1〕魏伯珪：《存斋先生文集》卷十七，《四端七情辨》。

理也，原其理则人物未尝不同，理之在物者性也，论其性则人物未尝不异。”人与物之性异在何处呢？魏伯珪在《性理韵》[1]诗中回答：“性因理赋本于天，人得其全物得偏。若论一原同处是，才看气上便殊千。”偏全论未脱朱熹之观点，然通观其论，应该说，魏伯珪还是从气本论来分析“性即理”这一命题的。

如上述，魏伯珪的实体观点在当时可算是卓越之见，这也是他在社会、政治和民生等方面提出救弊主张的理论基础。魏伯珪在实体观点方面也有某些不彻底性的一方面。如他虽然说“天地间无物无气”，然却认为有鬼神。“鬼神亦皆可以饗之”[2]。又在动静关系上说“静者，万物之本”，“动必以静为体”，肯定静止的绝对性，并用于人的身性修养上持主静说，认为“静则寡欲”，静可以抑制躁奔竞趋，有着理学家观点的烙印。

尽管如此，魏伯珪仍是一位无愧以气本论为理论基础的实学思想家。

---

〔1〕魏伯珪：《存斋先生文集》卷一，《性理韵》。

〔2〕同上书，卷十二，《格物论》。

第十三章　黄胤锡的“体明用适”之学

一、生平及著作

黄胤锡，字永叟，号颐斋，又自谓西溟散人、云浦主人。湖南兴德县人，生于朝鲜英祖大王五年（1729），卒于朝鲜正祖十五年（1791），终年63岁。

黄胤锡的先祖是在汉朝建武年间从中国出使日本后流落到新罗的。祖先中有多人曾在高丽朝、朝鲜为官，后因避李朝士祸而隐居乡间。其父辈皆文行名士，特别是他的叔祖龟严曾师从当时大儒农严金文简公讲学，遂成名儒。他的父亲也是当时有名的学者，著有《晚隐遗稿》传世。

黄胤锡性格内向，自幼酷爱读书。他5岁就学，7岁知属文，10岁文章已就，14岁解诗三百，21岁写下了著名的《湖洛学心性说》。他读书的内容十分广泛，诸如《系蒙要诀》、《心经》、《近思录》、《朱子大全》、《朱子语类》、《太极图说》、《通书》、《西铭》、《敬斋箴感春赋》等，无不反复念诵；家中万册藏书无不标记，而经传注疏之精切者点之，句读之讹误者釐之，沉潜反复，以求领会。

黄胤锡以儒术继其家，留意圣贤之学，遍谒当世名儒。他28岁时，拜谒了当时成均馆祭酒渼湖金元行（1702—1772），30岁时拜谒当时的著名学者屏溪尹凤九（1681—1767），31岁考中进士后，与其弟黄胄锡拜谒渼湖先生，交纳贽礼，拜渼湖先生为师。他

在渼湖先生的悉心指导下，隐居山林，勤研周易、经书与理学，学问大进。

黄胤锡不好举业，但亲命难违，一生也做过一些小官。他 38 岁时除授庄陵参奉，历任义盈库奉事、宗簿寺直长、司圃署别提、世孙翊卫司翊赞等职；正祖即位后又任司仆寺主簿、东部都事、长陵令、木川县监、掌乐院主簿、昌陵令、典牲署主簿、全义县监等职。他 59 岁从全义县监任上罢归隐居后，主要从事讲学。他终日正襟危坐，讲论不怠。声色极其和易而见者无不深服，论辩极其精博而听者无不充然，被推为湖南第一大儒。

黄胤锡宦游京都时，士大夫都争愿一交，特别是他与当时实学大儒郑景淳、金履安、洪启禧、申景濬、洪大容、李家焕、徐命膺诸人交游，相互砥砺学问，这对于他的实学思想的形成和发展都起到了积极的作用。

黄胤锡学识渊博，“自礼乐书数范畴、太玄星历、兵阵三式、笔画、医药、风、水、农、刑、仙、佛之书，以至我国衡尺、方言、谱系及天下山川、郡国人物等说，靡不贯穿。”〔1〕其学问广涉易象、天文、地图、经济、社会、算学、历史、音韵、文字、典故等各个方面，可以说是一个百科全书式的实学大儒。他的老师渼湖先生称赞他“文质相当，言行忠信”，“从余游者几人，鲜有如黄君者”。当时实学大儒郑景淳称赞他是“韩柳文章，冠富经纶”。

黄胤锡一生于《性理大全》用功最深，他从 16 岁开始，就仿照《性理大全》的体例，本诸《大全》，参以群书，附以己见，编撰《理薮新编》，平生精力，尽在此书。时人沈定镇评价说，该书“本六经而达百家，大而不杂，细而不繁，旷世罕有”。黄胤锡的著述除《理薮新编》外，还有《山雷杂考》几卷，《资知录》几卷，《历代韵语》几卷，《姓氏韵汇》几卷，《性理大全注解》几卷，《九经答录》几卷，《群书订辨》几卷，《象纬指要》二卷，《舆地胜览增修起例》一卷，《皇极经世书四象体用音卦数图解》一卷，《国朝丧礼补编后

---

〔1〕 黄七汉：《颐斋先生遗稿续》卷十三，《附录·行录》。

本尺图说》一卷，《轮钟记》一卷，《华音方言字义解》一卷，《字义混讹辨》一卷，《海东异迹补》一卷，《小学讲义》一卷等。

今存《颐斋先生文集》收有：《颐斋先生遗稿》十二卷，《颐斋先生遗稿续卷》十四卷。

黄胤锡的实学思想主要体现在三个方面：一是他强调“体明用适，方是儒者大全之学”；二是他在“西学东渐”之风的影响下，主张学习西方先进的自然科学知识和实证主义的科学方法，并运用所学到的新知识、新方法来总结朝鲜和中国传统的自然科学，为18世纪朝鲜自然科学的复兴作出了贡献；三是他为改革当时社会的弊病提出了自己的观点和主张，有比较丰富的经世思想。

二、“体明用适，方是儒者大全之学”

程朱理学于14世纪传入高丽，它适应了当时朝鲜建立统一的中央集权封建国家的需要，在与朝鲜盛行多年的佛教的论辩中取得了胜利，形成朝鲜朝的性理之学，后被统治者上升为李朝的国教，被朝鲜士大夫们称为“儒教”、“李朝的建国理念”。

黄胤锡在学术上坚决维护程朱理学的权威和正统地位，竭力排斥陆王心学，“一以紫阳定论为宗”。认为朱熹是继孔子之后儒家最杰出的代表人物，朱子学是维系封建社会稳定和国家长治久安的重要精神力量，朱子性理学的统治地位不能动摇。

在黄胤锡看来，朱子学的“明体适用”，体现了儒家的经世传统和理想人格，是真正的“儒者大全之学”。他对朱子非常推崇，认为“朱子七十年间在朝在家，成己成物，所著所编，无内无外，而全体大用亘天地不朽者，凡在后学不独不能希效，即其文字又暇总而括之乎？自非养之深，蓄之厚，渊渊其渊而浩浩其天，则未易与此”〔1〕。

〔1〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷十，《漫录上》。

在哲学思想上，黄胤锡继承了朱熹和李退溪的理学思想，对朱熹、李退溪的理气关系作了进一步的阐述，并表现出在一定程度上向唯气论方向发展。我们知道，朱熹的理气思想具有二重性，一方面认为“理气相依而不相离”，强调“天下未有无理之气，亦未有无气之理”[1]，“有理而无气，则理无所立；有气而后理方有所立”[2]。另一方面又主张“理主气从”，认为“有理而后有气，虽是一时都有，毕竟以理为主”[3]。一方面讲“理与气本无先后之可言”，另一方面又主张“理先气后”，“理本气末”。他说，从物上看，“理与气本无先后之可言，但推上去时，却如理在先，气在后相似。”“以本体言之，则有是理，然后有是气”[4]。总体说来，在理气关系上，朱熹认为“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也”[5]。李退溪继承了朱熹的理气观点，一方面认为“若从理上看”，理气相分，理是虚理。“理之为体，不囿于气，不局于物，故不以在物者之小偏，而亏其浑沦之大全者也”[6]。“理本其尊无对，命物而不命于物，非气所当胜也”[7]。另一方面又主张“若从物上看”，则理气“不分离”，气中有理，理是实理。他说：“理外无气，气外无理，固不可斯须离也”[8]。又说：“理与气本相须以为体，相得以为用，固未有无理之气，亦未有无气之理”[9]。理学家分理气为二的内在矛盾，为以后的思想家们走向彻底的气一元论和心一元论提供了理论契机。

与朱熹、李退溪理气关系不同的是，黄胤锡认为世界的本原有三个，是由理、气、质构成的。“天地间只理气质三个而已。质则

〔1〕〔4〕 朱熹：《朱子语类》卷一。
〔2〕 同上书，卷九十四。
〔3〕 同上书，卷三。
〔5〕 朱熹：《朱文公文集》卷五十八，《答黄道夫》。
〔6〕 李退溪：《李子粹语》卷一，《道体》。
〔7〕 李退溪：《退溪先生文集内集·答李达·李天机》。
〔8〕 李退溪：《陶山全书》三，《天命图说》。
〔9〕 李退溪：《增补退溪全书》一，《答奇明彦》。

气积而成者也，比气尤著，气则比理虽稍有渣滓而犹不如质之有形迹矣，理则最无形迹渣滓而至精至妙，乘气而为用者也。故气积为质而理亦在焉。以人言之，身体血肉皆质也，寒热呼吸皆气也，如仁义礼智之类即理也。气与质相近而理则尤微，心含理气而质则为心之郛郭，心又为性之郛郭。理虽无形而却甚实，如忠君孝亲百行众善各有路脉，莫非本然而实不外乎五性，则斯岂非当然不易之理乎？故曰性即理也”[1]。质是气凝聚、运作形成的物质，形迹比较明显；气是构成物质的分子，处于运动变化之中，形迹不够明显；理则是“最无形迹”、“无渣滓”、“至精至妙”的超物质的东西，是物质内部固有的规律和内在联系，也是封建伦理道德秩序的客观反映。“气”在运动变化形成“质”的过程中，“理”就自然而然地存在于“质”之中了，这就是“气积为质而理亦在焉”，也就是“大抵天地之间一气流行，若无一定也，而一定之理实寓于流行”[2]。黄胤锡认为理、气、质是相互依存，不能分离的。理、气、质之间浑然一体，没有时间上和逻辑上的先后之分。“有理则有气，有气则有质，理具于气，气凝于质”[3]。由此可见，他主要强调了朱熹、李退溪理气思想中理气不相离的一面，又向唯气论迈前了一步。

但在理、气、质之中，到底哪一个是最根本的呢？黄胤锡说：“盖阴阳五行化生万物，是则天之所命而人物之所同得也，是其本然之体，固无有不善亦无同异之可言矣。然是理也不能悬空独立而必得待形质之成，然后斯有挂搭安顿之处。所谓气也者，非所以成形者耶，是气流行既已成形，则天之所命之理于是乎亦随而具于其中，而不离乎这个里面矣。虽然理无为，气有为，气之清也粹也正也而理亦如之；气之浊也驳也偏也而理亦随之”[4]。从这段话中可以看出，理不能悬空独立，必须存在于气、质之中，否则就没有

〔1〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷十，《漫录上》。
〔2〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿》卷四，《答李君七书》。
〔3〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷十二，《漫录下》。
〔4〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿》卷三，《答丁丈书》。

"挂搭安顿之处"；"气有为，理无为；气之清也粹也正也而理亦如之；气之浊也驳也偏也而理亦随之"；理之或正或否，实由乎气之如何作用，理只是被动地随着气的变化而变化，完全失去了理对气的主动地位和主宰作用。在黄胤锡看来，在理、气、质三者中，气是最根本的，"盈天地都是一气之积耳。所谓气者虽或有所凝成而毕竟不离太虚，太虚即气之本"[1]。太虚是气之本体，是一种无形而清虚之气，明显地表现出了"气一元论"的倾向。

黄胤锡还试图通过"气"之清浊、粹驳、正偏来解释人与物、圣人与凡人的差异，表现出一定的唯气论倾向。他说："故人物之生也，物得其浊者驳者偏者而为物，人得其清者粹者正者而为人，是固人物之所以不同，而其所以如此者，端由于气发而理随之一途矣。理之或正或否，实由乎气之如何作用，则是岂天命本然之性合下如是哉！其亦以落在气质上面而一随其所得之分数而然也，此乃气质之性之说。而至若犬牛人不同之论抑有说焉。人之生也得其气之全体者，斯乃当行之理而人之中亦自有多少般样，或偏于仁而专于恻隐者，得木气之多也；或偏于义而专于羞恶者，得金气之多也，余各率是而有差。夫人犹然，况物之得气之不全而有所亏欠者乎？鸟能飞而不能走，兽能走而不能飞，以至于动植之异类也，跂啮之异能者，盖莫不因其所得之气而各有所偏，则其性之寓于是气上面者，亦安得不随而异而各全其所禀也耶。是故犬之性与牛之性不同，牛之性与犬之性不同，非天命本然之性尔殊也，其在于气质之中不得不殊也，斯乃万物各具一太极之理而其亦与五行各一其性之说殊涂而同归矣"[2]。

在人性论上，黄胤锡虽继承了程朱理学把性分为"天命之性"和"气质之性"的思想，但反对把"天命之性"和"气质之性"完全割裂开来，认为人的"天命本然之性"都是相同的，"天命之性"与"气质之性"是能够相互转化的。"若就气质之性加善反之功，

[1] 黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷十二，《漫录下》。
[2] 黄胤锡：《颐斋先生遗稿》卷三，《答丁丈书》。

则其天命之性虽或被气质之偏而容有不善时节，亦可以复其善矣！”〔1〕他认为人之所以有圣与凡的差别，主要是由“气质之性”造成的，从而强调后天教育和道德修养的重要性。“大抵人物之异，圣凡之别，皆由气禀之不同，而其性与心原头无差殊，若曰人与物本性不同，圣与凡本心不同，则此非一本也，且人与物本性不同，则何以能尽人物之性乎？圣与凡本心不同，则何以能变化气质乎？明德是人之本心，若谓圣与凡本心各异，则朱子释明德何不曰圣人之得乎天而但曰人之所得乎天耶，由此观之亦可知也”〔2〕。

“圣人气清质粹，故明德本体之明有以不失其全者，若凡人则气禀所拘，物欲所蔽，不能全其本体之明，故必待学然后可以复其明矣。盖闻明德所谓本心也，其体自明，不以凡圣而有异，故虽凡人之气浊质驳者，或变化之功则本明者，虽有时昏蔽而于是乎乃明，若使本体之有异，则其将何得以学圣乎？以愚见言之，皆可以学圣者，都在于本明之同也”〔3〕。

在黄胤锡看来，圣人与凡人的主要区别在于，一是圣人气清质粹，凡人气浊质驳；二是圣人能够保持自己的本心纯洁明静，不被后天的物欲所污染，而凡人则为后天物欲所蔽，本心不再纯洁明静了。凡人要想恢复本心，就必须加强后天的道德修养，变化气质，使被物欲蒙蔽之本心重新回到纯洁明静状态，这样就可以成为圣人了。他说：“人生而静，天之性也，其伦自明，无待乎用力，然感于物而动，性之欲也。气禀所拘，物欲所蔽，性弗性矣。伦或斁矣，教之，化之，乌得不用力而求明！而其明之方，不越乎学之，博问之，审思之，慎辨之，明以尽。夫明善致知而后终之以行之笃焉，斯非所谓诚身而力行乎？若其通动静，贯始终而所以知，所以行，则惟敬之一字而已。果能此矣，即尧舜文武孔孟程朱以至东方诸老先生阃阈，虽高远如天不可几及，而下学上达不躐而可必”〔4〕。

〔1〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿》卷三，《答丁文书》。
〔2〕〔3〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷十，《漫录上》。
〔4〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷四，《茂长县学鲁变楼三修记》。

黄胤锡认为，学习的目的就是“求为圣贤”。“学之一事乃所以求为圣贤也，惟圣践形，惟圣尽伦，圣人与我同类者，论其地位虽若不可及者，而不过践其人同之形，尽其人所同伦而已，果能此矣，是曰圣人。下此一等，犹曰贤人，又下一等则众人也。吾与诸公俱未免为众人，然而所具之形，所有之伦，与圣贤何异哉！必践之，尽之，学为圣贤可也。所谓学者，非他高远难行之事，只是学为践形尽伦之人耳”〔1〕。只要像圣人那样“穷理以致其知，反躬以践其实”，践形尽伦，就能够成为圣贤。

在知行问题上，黄胤锡对王阳明的“知行合一”说进行了批评，认为朱熹的观点是正确的、全面的。他说：“朱子定论以为论先后，则知先而行后；论轻重，则知轻而行重；又云知行不可废，一当齐头做尽，一边致知一边力行，使之并行不悖耳，须如朱说方始无病。若阳明文章功业学术虽亦明朝中叶以后一时主世之佛，而终始主于简易径捷，得象山白沙之余论者也。以帮力排朱子谓有晚年所见与象山同归之说。此已不成事理，又为知行合一之论，以为才知则便是行。夫知之于心，行之于身，毕竟固非二致，而原其本则须是先致知，然后方可力行，安可以为即知即行乎？此亦厌烦趋简故耳”〔2〕。强调致知与力行是统一的，“盖读书所以致知，饬躬所以力行。苟不力行，则致知何益；然知之既真，未有不以之力行”〔3〕。他认为读书和修身的目的在于躬行实践，学以致用，为家出力，为国建功。他说：“盖君子之学出于心，体之身而卒见诸行事，此古人所以德修于家而施用于世。”“夫人者万物之灵也，天之所以生人而能使别于禽兽者，以其实有为人之事也，人既有所以为人之实理，故必行当为人之实事，而后方可以副为人之数……大抵人而尽为人之实者，方是圣人”〔4〕。

---

〔1〕 黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷六，《杂著》。
〔2〕 同上书，卷十一，《漫录中》。
〔3〕 黄胤锡：《颐斋先生遗稿》卷四，《与丁德征书》。
〔4〕 黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷十一，《漫录中》。

三、“大抵西洋之人，惟历算数法等卓绝千古”

16世纪，耶稣传教士登上了中国海岸。以利玛窦为代表的耶稣会士标榜“学术传教”，他们在传教的同时，也带来了当时西方先进的科学技术。如在天算方面，利玛窦、徐光启合译《测量法仪》，熊三拔撰《简平仪说》、《表度说》，阳玛诺撰《天问略》；在地理学方面，利玛窦撰《万国图志》，庞迪我撰《海外舆图全说》；在物理学方面，汤若望撰《远近图说》，焦勖之撰《火攻絜要》；在医药学方面，邓玉函著《人体概说》等。所有这些都引起了中国先进知识分子的极大兴趣，客观上刺激了中国古老的自然科学的复兴和发展，也促进了明清实学思潮的形成和发展。西学传人朝鲜的主要媒介是出使清朝的使团。每年一次出使清朝的朝鲜使团在中国间接或直接地接触到了欧洲文明。1603年，使臣李光庭从北京带回了欧洲地图。1631年，陈奏使郑斗源又带回了西洋枪、千里镜、自鸣钟、焰硝化等实物和有关天文方面的书、图以及其他西洋书籍。大约从17世纪到18世纪，西洋的天文学、历法、地理学、医学、音乐、数学、兵器等各方面科学知识被大量地介绍到朝鲜。随之而去的还有当时清朝丰富的文物制度和自然科学知识。与西学在中国命运一样，当时李朝士大夫对待西学也有三种不同的态度：第一种是保守派惟恐西学动摇李朝封建制度和朱子学说的正统地位，对西学采取攻击和排斥的态度。第二种是不加分析地信奉天主教，甚至加人教派，对其著作也不加区别地译介。如星湖学派的后学李檗（1754—1786）、李承薰（1756—1801）等人就是如此。1784年，李承薰在北京第一个接受了西洋神父的洗礼，他回到朝鲜后，以星湖学派的少壮派为中心掀起了信奉天主教运动，这就是所谓的信西派。第三种是持一种批判吸取的态度，对西学中所蕴含的丰富的天文、历法、数学等自然科学知识持肯定态度，对西学中的天主神学教义则采取批判的态度，如黄胤锡、洪大容（1731—1783）、

朴趾源（1737—1805）等人就是如此。朝鲜实学的先驱者李晬光对西洋的世界地图有相当的肯定，他说："见图精巧，于西域最详，以至于中国地方，暨我东八道，日本六十州，地下远近大小，纤细无遗"[1]。洪大容对传教士们所宣扬的天主教义不以为然，认为它是："窃吾儒上帝之号，装之以佛家轮回之语，浅陋可笑"[2]。

黄胤锡对西学采取实事求是的态度，他认为西方的自然科学知识是先进的、科学的，应该认真吸取并运用到科学研究中去；对天主教义所宣扬的"天堂地狱、人魂不灭之说"应持批判的态度。他说："始余以《天主实义》谓有可观，及今考之乃甚浅陋，其谓天堂地狱人魂不灭之说，尤极可骇。不知李之藻何为表章如此也。大抵西洋之人，惟历算数法等卓绝千古。盖圣贤性理学问之说，莫尚于濂洛关闽，而历算诸法又莫尚于西洋，此或可为不易之论矣"[3]。黄胤锡这样说，并不是对西学的主观臆断，而是在深入研究西学基础上作出的客观评价。他对西学感兴趣的是其在当时最为先进的天文、历法知识，而对天主教义则持否定态度；同时他还认为西洋的圣贤性理学问比不上中国的宋明理学，中国的天文、历法也比不上西洋，这确实是实事求是的科学态度，也是比较公允的评价。

黄胤锡十分推崇明朝崇祯年间徐光启、李天经和西洋人汤若望、罗雅谷等人修订的《崇祯历书》，认为它是中国历史上最为科学的历法，比落下闳、僧一行、郭守敬等人所修订的历法要科学得多。他还高度评价了利玛窦所撰的地理学著作《万国图志》，认为"明万历中，大西洋国人利玛窦漂到东粤居十余年，更考中星，推步甚密，图天下万国地形，以南北极经度及赤道纬度纵横定位，准于地面，每二百五十里当一度。时宪历、各省各蒙古四郡日出入节气，时刻异同之法，悉出于此"[4]。利玛窦采取经度和纬度确定地

---

〔1〕李晬光：《芝峰类说》。

〔2〕洪大容：《湛轩书》。

〔3〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷十一，《漫录中》。

〔4〕同上。

理位置，确实是当时最为科学的方法。

黄胤锡运用从西学中学到的天文、历法、地理学知识，对儒家传统的“天圆地方”、“天不变，道亦不变”等思想进行了批判。一是坚持“地圆说”，反对“天圆地方说”。尹昌鼎问他还信守利玛窦的地圆之说吗？黄胤锡笑着回答：“此非牢执一隅之见也，其说有理似与心契矣。”认为自己之所以信奉“地圆说”，是因为它与自己的想法一样，并不是自己非要标新立异，固执己见。二是认为天地万物都处于运动变化之中，反对“天不变，道亦不变”的传统教条。他说：“自西历东来，而七政列宿俱有经纬岁差可计也，岁差生于月差，月差又生于日差，而日差又系时差之积，是天运无时日不变矣。地道亦然。故辽海变而碣石距岸今五百余里；黄河变而今南行入淮。又如明末陕西地大震且裂而华山因低，古所谓五千仞其高者今年内成虚语。虽然此只举大者耳。变盈流谦，山瘦泽高，亦无时不变矣。天地犹然而况于两间乎？国有治乱兴亡，人有生老病死，甚至草木昆虫禽兽或有一年之变，或有一日之变，迭相变迁，不可胜纪”[1]。在黄胤锡看来，自然界、人类社会等无时无刻不处于运动变化之中，运动变化的绝对性产生了日月星辰的时差、日差、月差和岁差，产生了沧海变成桑田、高山成为平地的大自然奇观，也导致人类社会的兴衰成败和个人的生老病死。这种思想具有较多的合理的辩证法因素。

黄胤锡还用所学的西方自然科学知识来解释日月食现象。“李司书崇祐问古今日月交食之理如何？”黄胤锡回答说：“日食者，为月所掩也；月食者，为地影所掩也”，认为日食是太阳被月亮掩蔽的现象，月食是月球进入地球阴影，月面变暗的现象。李崇祐又问“日月交食其理似同而今乃曰不同者，何也？”黄胤锡回答说：“朔而日月之交同道同度，则月在日下而掩日，故日为之食，此则月以其体食日也；望而日月之交对道貌岸然对度，则地在日月之间而日之所冲即地影所值也，月当其冲因受其值而地影掩月，故月为之

〔1〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷十一，《漫录中》。

食，此则地以其影食月也”[1]。他认为朔而日月之交同道同度，月在下而掩日就会发生日食；望而日月之交对道对度，地影掩月就会发生月食。现代天文学认为，月球在绕地球运行过程中，有时会走到太阳和地球中间，这时月球的影子落到地球表面上，位于影子里的观测者便会看到太阳被月球遮住，这就是日食。有时地球在背着太阳的方向有一条阴影，月球在绕地球运行过程中有时进入地影，这就发生月食。日食和月食的发生要有两个条件，一是日食只发生于朔（农历一日前后），月食只发生于望（农历十六日前后）。在一个月内，只有朔日的地球才可能位于月球的背日方向；只有望日的月球才可能位于地球的背日方向。二是太阳和月球都位于太阳轨道黄道和月球轨道白道的交点上。这就是说，发生日食的朔，不是任意的朔，而是特定的朔，即日月相合于黄白交点，也就是“日月之交同道同度”；发生月食的望，不是任意的望，而是特定的望，即日月相冲于黄白交点，也就是“日月之交对道对度”。由此看来，黄胤锡解释日食、月食的论述与现代天文学是相一致的。

在西学实证主义方法的影响下，黄胤锡主张进行自然科学研究要采用实践、实测的方法，要亲自做观测、用仪器测量，反对主观臆断和神秘主义猜想。这主要表现在他对当时另一实学家申景濬与徐浩修关于夜色尖角的辩论上。申景濬接受西洋历法的观点，认为“盖日体之径，大于地体之径百余倍也。地居天心，面受日光，则其背所生阴影自成夜色。是虽非有形质而长短之势，大小之度实然寓焉，何也？日行最高，则地面距日远而背影长，其究也，必为锐体。日行最卑，则地面距日近而背影短，其究也，必为钝体。弥高弥远而弥长矣，弥卑弥近而弥短矣。无论锐体钝体，又必皆为尖圆而有角。况月体距地亦有高卑，故当其对日之际，行入锐体之中，则影径小而掩月者少，所以亏复时刻之速也；行入钝体之中，则影径大而掩月者多，所以亏复时刻之迟也。一纵一横，其理可测，又况地背阴影之长短，大约射及月天而止。故过此以上各重天，无复

---

〔1〕 黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷十一，《漫录中》。

夜色矣"[1]。黄胤锡为了论证申景濬的观点，自己亲自做了实验。"余尝以物映火而试之，火光大而物体小，则小为大所包，故距愈近而影愈小，此则大能减小故也。火光小而物体大，则小不能包大，故距愈近而影愈大，此则小不能减大故也。以此验彼，尚何疑哉？"[2]实验结果，令人信服地证明了申景濬的观点是正确的。

黄胤锡还对从西洋传入朝鲜的自鸣钟进行了认真研究，他写道："轮钟者，东俗所呼自鸣钟也，创自泰西诸国。明万历中耶稣会士利玛窦传入中国，历燕市而东，亦有江浙海舶转出日本，依制来者。要之，非好古者不有也。其制或铜或锡或铁而铜锡华而已，惟铁刚可耐久，不遽磨损，故余所得诸廉生者，外以其华，内以其刚，为其外多静而内多动也"[3]。经过认真研究，黄胤锡弄清了自鸣钟的内部结构，写下了著名的《轮钟记》，并附有自鸣钟的制造原理。自鸣钟的结构非常复杂，反映了当时西方机械制造水平的最新成就，比尚处于"制器尚象"的中国自然科学知识确实高明多了。黄胤锡对西洋自然科学技术研究如此之深，在当时的实学家中也是不多见的。

黄胤锡还运用从西方学到的自然科学知识和实证主义方法，对朝鲜和中国的自然科学知识进行了系统的总结，写下了许多有关天文、历法、算学、医学、矿物学研究的著作，如《玑衡传解》、《古今历法考》、《华音方言字义解》、《弧弦约说》、《算学答问》、《金玉土石草木考》等，为18世纪朝鲜自然科学的复兴和转型做出了积极的贡献。

四、拯世救弊论

16世纪末，日本发动侵略朝鲜的壬辰之战，严重地破坏了朝

[1][2] 黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷十一，《漫录中》。
[3] 同上书，卷八，《杂著》。

鲜李朝的社会经济基础。李氏王朝开始由盛转衰，各种社会矛盾日益尖锐。朝鲜李朝社会受严格的身分等级制度束缚，两班贵族是法定的统治者，土豪、胥吏是他们的帮凶。农民、手工业者、商人以及所谓七般公贱（即妓女、内人、官奴、驿卒等官厅的七种贱人）和八种私贱（即僧侣、才人、巫女、私奴、白丁等）则永远摆脱不了其被统治被压迫的地位。同时，在统治阶级内部士祸和党争不断，爆发了朝鲜历史上有名的"四色党争"。黄胤锡生活的朝鲜英祖（1725—1776）时期，党争之祸达到了极点。朋党之争动摇了国家政权的稳定，同时大批士大夫亦为无谓的"礼论"之争所束缚而忽视了对社会现实的研究，造成了严重的社会政治危机。

黄胤锡在上李朝皇帝的对策中，认为当时主要时弊有三：一是纲纪日坏。统治阶级内部的士祸和党争严重地破坏了封建统治的秩序。二是科举太频，官职多滥。"读书曰士，从政为大夫。"所谓"士大夫"，就是既读书又从政的人。即使一时未入仕宦，但总有仕进之时；或虽自己未定，但其弟子总有述职之时。对士大夫来说，可以通过较为公平的科举取士的途径，依其学识所及，得到从政的机会。然而，随着时间的推移，士大夫不断增加，后备官吏不可胜数，而官职有限，不可能容纳更多的士大夫。李朝时期虽尽力设些无用虚官之位，但终未能解决问题。这样，在士大夫层，便产生了争夺官职的斗争，其表现便是"士祸"和"党争"。三是民穷财竭。他认为"当今外方田政军额之弊已不胜道"，而皇帝自己则大兴土木，建造陵殿、宫园，使得国家财政没有半年之储，如果遇到紧急之事将如之奈何？其忧国忧民之心跃然纸上。

黄胤锡的老师渼湖先生对李朝的科举制度也进行过尖锐的批评，认为"科举之弊甚于异端"。他说："科举虽非儒者第一事，而汉唐以来专以此取人，门户既开，虽程朱初亦未免，但尽在我道理，毋以必得为心，则岂有夺志之弊。今则不然，举世皆以功利为心，而无一人以因此发身得行所学为心者，其害岂止夺志而已。彼乱逆辈患得患失，无所不为……吾近来每与朋友说科举之弊甚于异端，何也？异端虽比吾道不同而若其用心实在于学其学耳，特其毫

厘之差而致有千里之谬也。若今科举则自其初头已用心于谋利计功之地，心术既丧，何所不至。小则吮痈咀痔，大则弑父与君，未必不由于此辈，奈何奈何！”〔1〕科举制度使士大夫失去了“修身齐家治国平天下”、“达则兼济天下”的远大抱负，而沉溺于功利之中，造成了极坏的社会风气。为了达到当官的目的，甚至不择手段，毫无人格尊严可言。

如何拯救时弊呢？黄胤锡“尝私议经国远猷，而曰先格圣心，端本澄源，然后务实政，恢公道，崇教化，重儒术，收人才，开言路，塞倖门，养廉耻，锢贪赃，一切立法必自宰勋戚而始，纪纲不患不立，灾异不患不去”〔2〕。这是他的经世实学的具体内容。其中最主要的内容是：

1.“格圣心”

“窃闻为治之道必自人主一心上起乎？此董子所以有得于大学正心之说也。人主而或未能先正其心则本之不正，其末若何？试以近事言之，科举之法，贪赃之律，岂不甚严而奸有所未遍防者，弊有所当自如者，正如不塞水源而惟下流是塞耳，水安得不决乎？”〔3〕李朝实行的是“人治”，皇帝是治国的根本，皇帝的好恶和喜怒哀乐直接关系到国家的治乱兴衰。所以，治国的第一要义就是要先正君心，格君心之非，使封建皇帝能够清心寡欲，把精力集中到如何更好地治理国家上，真正做到“期于嘉言罔伏而野无遗贤，则于是乎有能于均田者矣，有能于制产者矣，有能于掌铨者矣，有能于治兵者矣，有能于教胄者矣，有能于典礼者矣，有能于明法律者矣”〔4〕，这样就一定能够实现国家的富强，社会的稳定，人民的幸福。

2.精简机构，精减冗官，节约开支

“方今第一义惟先格万化之源，然后可以有所猷为然，必须大

〔1〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷六，《杂著渼上录》引。

〔2〕同上书，卷十二，《漫录下》。

〔3〕同上书，卷十一，《漫录中》。

〔4〕同上书，卷十一，《漫录中》。

人而后几矣。试以余事论之，国无储蓄，经费甚窘，而不急之官，无用之费乃如彼甚多。先须只留大比科，使明经著述分半而又依朱子私议，每式年各专一经则科儒之奔竞，庶可少塞矣。外方则合小县而并之，其最大难治之邑则或析之，营将兼于界首官则可矣。内朝则如五卫军职衙门，自己卯、壬辰以来已成影职，留亦何为，汰减可也！不然，则依古制归军柄于五卫，使为实职。而新立之军门革罢可也。又如供上衙门只留一司饔院可矣。又如陵官只设一陵寝署官员而总之，使之以时周审守护可矣。宗簿与宗亲府并之可矣，艺文、承文、春秋与弘文相并可矣。心若此类，试令节酌得中有所损益，则国用可纾，而民力不至大困矣”[1]。

3. 论城防海防

“我国三面阻海，一面阻山，人或以为天险。然而三面者，东南与日本接，西与中国山东、江南、浙江又不远也；一面者，虽有白头山可恃，而山下一路有直走宁古塔地方者甚迩；又况山东西豆满鸭绿又只一衣带水，合成平地乎。日人馆于东莱者，知我情势若掌内视纹，已非美事；而关西、海西沿海之地，则山东人自谓渔采往来频数，我人至相交骊湖西南岭南沿海最多岛屿，而汉人日人及远方诸国人风漂揭来者不少，若有一种海贼窟穴，其间巧扮相诳，孰知非是其荒唐者乎。以此观之，我国实一破屋面面皆风者耳，宁不凛然！”[2]黄胤锡认为朝鲜三面临海，一面依山，表面上看来十分安全，但实际上却经常受到来自中国人、日本人以及海盗的威胁，就像一间面面皆风的破屋，安全毫无保障。因此，要加强城防和海防。加强城防的主要措施是在险要处筑城，“筑城之法，必须自据高险，并包窥峰，无令在外资敌，亦不可依倚山坂，使敌在平地，望觇虚实；又要所凭山形孤出，四无岩石、树木，则贼至无以隐伏而攀缘”[3]。加强海防的主要措施是对属于朝鲜领土的海中岛

---

〔1〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷十一，《漫录中》。

〔2〕同上书，卷十四，《年谱》。

〔3〕黄胤锡：《颐斋先生遗稿续》卷十四，《年谱》。

屿实行屯兵驻守和移民开发，在军事上和经济上加强管理。他认为朝鲜的西海南海中有许多岛屿既可以屯兵驻守，也可以移民进行开发，而现在这些岛屿上几乎没有什么人迹，“沃土荒芜，地有遗利”，十分可惜。并且朝鲜三面临海，海中有的岛屿距朝鲜本土一千多里，虽然没有什么人去，但这些岛屿的战略地位十分重要，是通向朝鲜大陆的门户，如果这些岛屿被海盗占据了，成为他们骚扰沿海百姓的据点，那么对朝鲜大陆就是很大的威胁。所以，他建议恢复曹夏望侍郎所建的云海洲，来统一管理海上诸岛，做到防患于未然。

第十四章 洪大容的“经济之学”

一、生平与著述

洪大容是朝鲜北学派实学的奠基者。

洪大容字德保，号湛轩，生于英祖七年（1731），卒于正祖七年（1783），享年52岁。他的祖上是世代为官的两班望族，属于当权的西人老论派。1774年，43岁的洪大容遵母亲之意，涉足仕途，历任善工监役、敦宁府参奉、翊卫司待值、司宪府监察、泰仁县监、荣川郡守。后终因仕途不如意，弃官归里，一心治学，终老于故里。

洪大容自幼酷爱自然科学，热心钻研对国计民生有用的政治、经济、军事知识。反对盲从朱子学。认为与其死背性理学教条，勿宁务音乐、历法、算术、货币、农事、军事等于世有用之学。

洪大容早年在西人老论派大学者金元行门下求学。但是他的这种追求实用实学的治学精神，使他与视朱子学教条为雷池、不敢越一步的老师分道扬镳，只好中路与恩师分手。

洪大容之所以能走上实学之路，与他对世界有深邃、广博的认识是分不开的。

1765年，34岁的洪大容陪同作为使臣的叔父来到北京，实地考察了当时中国的政治、经济、文化等各方面的情况，并且通过中国接触了西方自然科学和技术。在中国期间，他与赴京赶考的钱塘学者潘庭筠、陆飞、严诚多有交往，相互笔谈，以其天文学等广博

的学问，受到钦佩。洪大容与钱塘学者建立了深厚的友谊，在中国杭州曾流传“洪严友谊”的佳话。他们的后人一直保持这种传统友谊。通过北访中国，他更积极主张改革时弊、对外开放。当时李朝俗儒自称“小中华”，主张“尊明攘夷”，洪大容批判了这种不识时务的陈腐鄙陋主张，与朴趾源、朴齐家等力主“北学论”。

洪大容的著作，现存有《湛轩书》14卷（外集卷四—卷六缺）和《湛轩说丛》6册。其中代表作有《医山问答》、《林下经论》、《筹解需用》、《乾净同笔谈》、《杭传尺牍》。洪大容的著作到1939年始结集出版。现有韩国景仁文化社1969年10月影印本和朝鲜民主主义人民共和国社会科学出版社1965年版本《湛轩书》行世。

二、“满天星宿，无量界”的宇宙自然论

洪大容的实学思想，作为整个北学派实学思想的逻辑起点，是从宏观的宇宙自然的认识开始的。

在李朝，地圆说并不是首先由洪大容提出的。朴趾源在与鹄汀笔谈时说：“吾东近世先辈有金锡文为三大丸浮空之说，友洪大容又创地转之论”[1]。这就是说，关于地圆的说法，早有金锡文提出“三大丸”说。这无疑启发了洪大容关注地、月、日等宇宙问题，并对地圆说做了在当时条件下做得较好的论证。

朴趾源在给洪大容作的墓志铭上说：“德保通敏谦雅，识远解精，尤长于律历，所造浑仪诸器湛思积虑，创出机智。始，泰西人谕地球而不言地转。德保尝论地一转为一日，其说渺微玄奥。顾未及著书，然其晚岁，益自信地转无疑”[2]。

这里“泰西人论地球，而不言地转”的说法，是囿于朴趾源、洪大容和朝鲜朝的当时历史情况来说的。其实科学的地球自转说在

[1][2]　朴趾源：《燕岩集》第二集，15、220页，汉城，韩国启明文化社，1986。

欧洲已在16世纪提出，但直到洪大容时代，这一学说尚未传到朝鲜半岛。洪大容是以自己的方式，从事天文学研究，而独立发现地转的。

朝鲜民主主义人民共和国的郑圣哲等实学研究工作者，不吝笔墨分析判定当时西方的地圆地转说，没能影响到洪大容，这不失为从某种视角所做的分析和判断[1]。但是，洪大容进出北京的年代，西方文化已有较多东来，西方科学技术思想对洪大容有过影响是不言而喻的。洪大容本人说过："论天及历法，西法甚高，可谓发前未发"[2]。在考察了北京古观象台后，他又说："台上诸器，皆康熙以来所制，共六仪，一天体仪，二赤道仪，三黄道仪，四地平经仪，五地平纬仪，六纪限仪，皆出于西法东来之后，比郭守敬旧制，迥益精密"[3]。在隆福市，他与一刀贾讲价："刀主笑曰：'此西洋来的，天下宝也，有实价，当卖与知者，不知者，吾不与卖。'盖其刀实西洋宝品，其人亦驵侩刁瞪之辈，而若童叟无欺未也，又有樻方尺许，中为十数架隔，藏各种械器，皆纤巧异制，盖亦西洋良工利器也"[4]。朴趾源也说过："余友洪德保尝论西洋之巧，曰我东先辈若金稼斋、李一奄皆见识卓越，后人之所不可及，尤在于善观中原"[5]。

洪大容进一步提出了宇宙无限的思想，他在《医山问答》中说："满天星宿，无量界也。自星界观之，地界亦星也。无量之界，散处空界。惟此地界，巧居正中，无有是理"[6]。这就是说满天的星宿都和地球一样，是宇宙一天体，而无数的天体"散处空界"，宇宙是无限的。地球中心说是没有道理的。

---

〔1〕郑成哲：《实学派的哲学思想与社会政治思想》，42～42页，平壤，朝鲜社会科学出版社，1974。

〔2〕〔3〕洪大容：《湛轩书》外集卷二，247、376页，平壤，朝鲜社会科学院出版社，1965。

〔4〕同上书，外集卷九，308页。

〔5〕朴趾源：《燕岩集》第三集，210页，汉城。

〔6〕洪大容：《湛轩书》内集卷四，334页。

关于宇宙无限的思考，洪大容同样是以自己的方式认识宏观宇宙的一个发现。如果说“地圆”、“地转”的思想，还属于天文学的范畴的话，那么“无量之界”的思想则是一个整体宇宙观的哲学问题了。洪大容正是以自己的“地圆”、“地转”、“无量之界”的一整套宇宙观，为北学派的实体论，开了新生面，超越了以往“经世致用”实学家们的思想高度。同时，“无量之界”也进一步批判了腐儒死抱的“天圆地方”说，表现了洪大容作为北学派实学奠基人的积极进取的精神。

洪大容在正面阐述自己的“地圆”、“地动”和“宇宙无限”思想的同时，也批判了传统的“地中心”说。他在《医山问答》中，借“实翁”的话说：“盖五纬包日而以日为心，日月包地以地为心……日为五纬之中，而不得为众星之正中，日且不得为正中，况于此乎[1]？”就是说，连太阳都不是“众星”的中心，更何况地球，就更不是宇宙的中心了。

“地中心”说，在东西方，一直是君权或神权的注脚，把它说成是“天”、“上帝”、“神”造出来，作为“天”、“神”在人间的代表——君主或教会的统治基地。因此，推翻“地中心”说，不但需要智慧，而且需要勇气。在西方，哥白尼的“日中心”说，完成了这个使命，在宗教神学上打开了一个缺口。但是“日中心”说是革命的，但不是科学的。西方人是经过了哥白尼的这个过渡才由德国库萨的尼古拉和意大利伽利略等完成了“宇宙无限”说的。西方人建立“地圆”、“地转”、“宇宙无限”思想是经历了文艺复兴时期几代人的努力才确立和完成的。而在东方，洪大容以自己特有的思维方式，一次性地提出了这个学说，表现了北学派实学一起步，其内在的力量是强劲的。

洪大容还指出：

“银河者，从众界以为界，旋规于空界，成一大环，环中

[1] 洪大容：《湛轩书》内集卷四，334～335页。

多界，千万其数，日地诸界，居其一尔，是为太虚之一大界也。……地观如是，地观之外如河界者，不知为几千万亿，不可凭我渺眼，遽以河为第一大界也”[1]。

这就是说，银河是集合无数星宿，旋于空中的“一大环”，太阳和地球是其中之一，银河不过是太虚里的一种天体运行罢了。而银河又不只是一个，“不知为几千万亿”。因为宇宙是无限的，类似银河的天体系统当然也不可以“几千万亿”计数。当然，更不可以仅凭我们有限的肉眼所见，就断然以为银河是“第一大界”了。这里，关于银河“众星以为界”的思想和“银河无数”说，是对宇宙无限说的佐证和具体的阐释。

洪大容的宇宙天象论在当时的历史条件下，是有创见的，不乏深邃之处。从“宇宙无限”、“银河无数”的划时代宇宙观转换起始，北学派实学的全部世界观发生了转换，并具体在“气”本体与“心性”本体论上得到展开。

三、“心性不离气质”的实心论

洪大容的“心性”实体论与他的宇宙实体论是相一致的，认为“心性不离气质”。他从自己的新世界观出发，给“心性”这个古老问题，以许多贴近近代的阐发。

洪大容在《四书问辨·孟子问疑》里说：“窃以为心者，五脏之一，有动有迹，只是气而已，而理在其中。非无理也，而语其体则气也。虽有理也，而不可认理而为心”[2]。这就是说，心是实有的“五脏之一”。“心”有其“理”，但就其本体而言“心”只是“气而已”。所以他说：“而理在其中，非无理也，而语其体则气也。”把

〔1〕洪大容：《湛轩书》内集卷四，《医山问答》，335页。
〔2〕同上书，卷一，20页。

心性植于“气”这一实体之上，无疑具有实学论意义。接着，洪大容强调，“虽有理也，而不可认理为心”。就是说“心”虽是“理”但亦不可将二者等同起来“认理而为心”。

洪大容虽以“气”为“心”之实体，但“心”是“至清至粹，神妙不测者为心”[1]。这就是说，“心气”是“精粹”的，是“物之神者”，具有“能知能觉”的特性。这样，从“心”以“气”为实体，必然得出“心”有“能知能觉”特性的“心性”实体论。他力图以“气”实体为基础，从实有的人及其“能知能觉”的特性，建立自己的“心性”论，以克服性理学脱离现实的“心性”论的努力，是可取的。

另一方面，为了建构自己“心性”实体的学说体系，洪大容分“气”为“清”“浊”不等，同北宋张载以来的“气”论没什么不同了。但是他把“气”神秘化的程度走得似比张载更远。他说“精粹之气”是“物之神者”，并且“无大小，无厚薄，无明暗，无通塞”。在张载那里，“神”是“气”的变化、运动的表现，还不是“物”之中的“神者”；“精粹之气”有“通”、“明”的特点，但不是“无大小，无厚薄，无明暗，无通塞”的。

洪大容用“气”论证“心”为实有之后，进一步阐述“心性”的问题，《湛轩书》内集，卷一中有专论“心性”问题的《心性问》，此外在《四书问辨》的《论语问疑》、《孟子问疑》、《大学问辨》中，也谈论较多。“性”是儒学思想的基本范畴之一。到了宋明理学那里，“性”分两种，“天命之性”纯善，“气质之性”可善可恶。由“气质之性”发出的“人心”如能服从道心，“使道心常为一身之主，而人心每听命焉，则危而安，微而著，而动静云为自无过不及之差矣”[2]。反之，“人心”不能服从“道心”，就是“人欲”。所以无论“天命之性”与“天理”还是“气质之性”与“人欲”，都由“心”来统领，这就是“心统性情”说。而“心”又分

〔1〕洪大容：《湛轩书》内集卷一，6页。
〔2〕朱熹：《中庸章句序》。

"人心"和"道心"，按朱熹的说法，"道心"是纯善的，而"人心"可善可恶。保持"天命之性"，节制"气质之性"，"存天理，去人欲"，就可以成就"善"，反之就会堕入"恶"的渊薮。因此，人必须"主敬去欲"修养自身，才能成就人之为人的理想人格。李朝初开始，程朱理学成了官学，上述心性之学，被全盘接纳过来。

作为18世纪李朝末期北学派实学奠基人，洪大容在回应旧有的传统哲学和文化的时候，采取了扬弃的态度，从今天的理解去考察，不乏精到之处。对"性"的界定，洪大容仍是从自己的宇宙观和"气"实体哲学前提出发的，他说："窃意性者，物之则而众理之总名，就其中分而言之，有仁、义、礼、智之名，即此四字而万善足焉"[1]。"性"只是实有之物的规定、法则，也就是总称"理"。这与他的"气"实体论是相一致的。"性"是"气"之性，无须神秘的先天之"性"凌驾其上。

而"性"就其中"分而言之，有仁、义、礼、智之名"。在这里，洪大容沿用了先秦儒家的道德概念"仁、义、礼、智"，来解"性分"，意欲复兴先秦儒家思想，并把"仁、义、礼、智"升华为"超越道德"的一般哲学的"万善"范畴。洪大容这个"万善"所涵之义，是与他的"性"、"理"是一致的，就是"无善无恶"、随顺自然的规定、法则、属性。所以洪大容在《心性问》中说："事本无善，不出乎四端。"又说："言仁义，则理智在其中，言仁则义亦在其中。仁者理也。人有人之理，物有物之理，所谓理者，仁而已矣。在天曰理，在物曰性，在天曰元、亨、利、贞，在物曰仁、义、礼、智，其实一也"[2]。这是说人、物、天，性、理，仁、义、礼、智，是互为一致的，"其实一也"，只是一个"心性"随顺"气"实体之自然，这就体现了"心性"实体。

正是由于性理学不能体悟这种"其实一也"的通处，而与佛学的"空"无别，所以在"心性"问题上争论不休。洪大容批评性理学，认为其错误在于脱离了"气"的"理"，他的心性实体论，在

---

[1][2] 洪大容:《湛轩书》内集卷一，13、2、1页。

内容上反对佛教的“空”，反对把儒家的“仁、义、礼、智”先天化，而认为它们是后天的实有之性。洪大容的从父弟洪大应回忆从兄洪大容时说：“小弟问湖洛论性之得失，先生曰：‘此非初学浅见所可得闻，大抵湖洛皆据朱子所论以为说。而朱子说有初晚之别。《语类》所录，人各不同，此所以为争端，其间不无得失。而看作大事，一向务胜不已则太过，退、栗、尤翁诸贤性理之说，曾无若是争辩，而不害为退、栗、尤翁。后之学者所当戒也”[1]。就是说关于“心性”问题，停留在旧有的性理学视角上，“学之浅者”是争论不清楚的，而要站在新的实学立场上，用新方法，才能觉解这个问题，这是“后之学者所应戒”的。

“心性”论的重要问题是“善恶”问题，性理学主张“性善”说。“性善情恶”是从孟子的性“善”说来的，其著名论据就是“孺子入井”必召人的恻隐。性理学的“善”这一范畴，都是对人的同情心理的绝对化，甚至夸大到本体的高度。洪大容则站在实学本体的角度，对这种“性善”说有所指责，他在《心性问》中说：“今学者开口便说性善，所谓性者，何以见其善乎？见孺子入井，有恻隐之心则固可谓之本心，若见玩好而利心生，油然直遂，不暇安排，则何得谓之非本心乎？且性者一身之理，而理无声臭矣，善恶二字将何以着得耶？”[2]就是说，“见孺子入井，有恻隐之心”固然是本心，而见了己之所“玩好”，也会“不假安排”产生“利己心”，这是“性善”还是“性恶”？也就是说，偏于性理学的视角，是说不清“性”之“善恶”的。真正的“善”，应是站在“心性”实体立场上，随顺“心性”之自然，顺“理”以趋“善”。

洪大容从自己“心性”实体的“性善”理解出发，认为随顺物则就是“仁、义、礼、智”之“善”，就能向宇宙扩展传统的“善”性。他说：“虎狼之仁，蜂蚁之义，从其发见处方也，言其性，则虎狼岂止于仁，蜂蚁岂止于义乎？虎狼之父子，仁也，而所以行此

〔1〕洪大容：《湛轩书》外集卷十附录，430页。

〔2〕同上书，内集卷一，1、2页。

仁者，义也；蜂蚁之君臣，义也，而所以发此义者，仁也”[1]。这是说“虎狼之父子”，“蜂蚁之君臣”，这种生物本性的伸张，就是“仁”、就是“义”。这与人的道德之“善”、“仁、义、礼、智”是一致的。所以他又说：“是则人与物一也，虎狼之于子也，慈爱之心油然而生；蚁之于君也，敬畏之心，自然而生，此可见其心之本，善于人同也”[2]。

与此相反，用传统的“善恶”标准去衡量，倒是“今夫人有不慈，而虎必爱子；人有不忠，而蜂必敬君；人有淫奔，而鸠必有别；人有冥行，而雁必候时。麟之仁也，龟之灵也，树之连理，草之夜合而善，霜而憔悴。此其心灵乎，不灵乎？谓之不灵则已，谓之灵，则方之于人，非惟不异，而或过之。人物之心，其果不同乎？”[3]那么人与虎、蜂、鸠、雁、麟、龟、树、草相比，孰善孰恶？显然性理学的“心性之说”其“体”，有不少片面的因素。洪大容认为，从人的实有生活实践活动出发，顺乎人的“情”“理”，因时、因地，以条件来确定行为准则，才是实有之“善”。

四、知行“不可偏废”的实行哲学

洪大容在实处修养“心性”，克服了性理学的虚玄的“心性”论的弊端，以复活先秦儒学的理想人格。但这种复活，还只是内在主体的复活，它必须外显为完整的《大学》“八条目”理想人格，达到主客体统一，实现“修齐平治”儒学价值。这就是他的实行哲学。

在洪大容那里，认为“知行两端，固不可偏废”[4]。就是说“知”和“行”虽不是一回事，但它们在实行过程中，不可舍弃哪一方面。否则就会出现或“无知妄作”或“不习其事，则无所成”的结果。

---

〔1〕〔2〕〔3〕〔4〕 洪大容：《湛轩书》内集卷一，1、2、3、4、378页。

洪大容在《论语问疑·宪问》里说：“学固有兼知行而言者。谓之不习其事，则此所谓学。即专以行耶？行而不求诸心，无知妄作，其过也，恐不止于昏罔，思而不习其事，则无所成而已”〔1〕。

洪大容在这里还是以弘扬先秦儒学为己任，阐扬了传统儒学思想，他明确了“学”就是兼知兼行，二者“不可偏废”。他打了一个形象的比方，阐发“学兼知行”的道理。他说：“不知读书尽后，便专行之，方大有事在。譬如有人欲作远行。书者，一部路程记也；行者，秣马脂车，按记而驱且驰者也。惟絷马理论，弗驱弗驰，切切焉，惟记之是讲，所以行迈之谋，终无溃成之日也”〔2〕。读了书，就要在实有之行上下功夫，才能成就实有之事。就像出远门的人，只是在那里拿着路程图翻看，而不去准备车马草料，驱马驰行，那必然是“终无溃成”的结果。

所以，洪大容又说：“苟能读之精，讲之熟，见之的，得之真，则彼书者，乃无用之故纸也”〔3〕。人们“与其信古人传记之言，岂若从现前目订之实境也”〔4〕。就是说，死读“古人传记之言”，不如读“现前目订之实境”这本活书，即从实践来得好。

洪大容在认识论上主张知行并举，在实际生活中主张“六艺之教，并行于洒扫之节”。他说：“古之教也，于其幼时，已教以六艺。故乃其长也，上而失为适用。今之人专务章句，固得其本，而于其末艺，不合专废。是以，知道虽未及知道，下而不之人，既未易得，则育说章句虽或无差，而日用之不可阙者，却昧焉不察，往往以疏脱事情为高致，综核庶务为鄙俗。古之君子虽不器于一才一艺，而曷尝有无能底君子乎？此所以无补于世，而见笑于俗辈。是以，六艺之教，固当并行于洒扫之节，而不容或废也”〔5〕。

这就是说在古时候，人们自幼教以“六艺”，等到了成年就会无有所失，而今人专在章句之学上用功，在六艺上全然废弃。所以虽说得了“道”、通读章句无爽，而日用功夫，却“昧焉不察”。他

〔1〕〔2〕〔4〕〔5〕　洪大容：《湛轩书》内集卷一，30、378、328、4页。
〔3〕　同上书，外集卷一，378页。

们常以脱离实际为高超，以做日常事务为低俗。所以，“六艺之教”还要并行于“洒扫之节”的实际事务。就是说从事于“六艺”活动，要从“洒扫庭除”这样的具体事务去培养身心功夫，在实际生活中体味知行并举的真髓。

洪大容还借用先人之语批评了当时的两班贵族口谈虚浮的情况，他在《杭传尺牍·乾净同笔谈》中说：“我东先辈有名言曰：‘今人手不知洒扫之节，而口谈性命之蕴”[1]，他批评这种尚虚玄以误国的风气，认为不可只是“口谈性命之蕴”，还必须与“需用”相一致。

在“六艺之教”与“洒扫之节”上磨炼，“真积力久，自致成熟”，“酷爱不已，自然需用”。他说：“读书勿以记诵为念，勿以寻摘为事。惟酷好不已，则自然不忘，自然需用”[2]。读书不能停留在嘴上念，笔头上记，需要在实行中，达到酷爱的程度，才能“自然不忘”，最终达到“自然适用”，达到“知行并举”的统一。

他的族弟洪大应回忆洪大容说：“尝曰：‘读书若不于吾身体验，则未免书自书，我自我，终无实效。’每读一章辄自内省，‘吾于此句分上，行得几分乎？己行得一分，则又进得二分，勉勉不已，然后，真积力久，自致成熟’”[3]。

读书如果不在实行中“体验”，那么“书”与“我”总是分离的，“书自书，我自我”，永远达不到“知行并举”的统一。所以读书需在实行中“内省”不断进取，总不间断，持之以恒，“勉勉不已”就会“真积力久，自然成熟”。

洪大容又说：“孔子云：‘余力学文，文不为主。’圣贤之文章，岂不诚粲粲，而未尝有意于文，自然成章矣”[4]。他引孔子的话说明圣贤文章，不以文为主，“未尝有意于文”，而是“自然成章”。孔子“文不为主”而在于知行一致的基础上，达到“自然成章”。

“酷好不已，自然需用”，“真积力久，自致成熟”，“无意于文，

〔1〕 洪大容：《湛轩书》外集卷二，235页。

〔2〕〔3〕〔4〕 同上书，外集卷十，附录，430、247页。

自然成熟”都是讲在实行中达到的境界，是主体在“知行统一”中的超越。这种超越要比性理学的超越深刻得多。这正是北学派实学在知行问题上超越性理学的所在。

五、“无经济则义理无所措”的经世思想

实行哲学的基本思想判别取向是从主体与客体的系统联系上把握问题，它比或偏于主体的绝对化抽象或偏于客体的神化崇拜，都是一种历史的进步。北学派实学在实行论上达到了较高水准。这种实行实学在社会领域的转换，就是“经世致用”和“利用厚生”的主张。

洪大容在回答中国学者关于朝鲜朝学界情况时，言及当时朝鲜朝学“有三等，有义理之学，有经济之学，有词章之学”，并指出：“学分三等，世儒之陋见。舍义理则经济沦于功利，而词章淫于浮藻，何足以言学？且无经济，则义理无所措；无词章，则义理无所见。要之，三者舍一，不足以言学，而义理非其基本乎？”[1]在洪大容那里，“义理”、“经济”、“词章”三者是有机地结合在一起的，不可偏废。

“舍义理，则经济沦于功利”，社会将流于“有利无道”。作为北学派实学的奠基人，洪大容的“义理”不同于性理学的“义理”。洪大应回忆族兄洪大容的轶事说：“东人著书人，以《圣学辑要》、《磻溪随录》为经世有用之学，杭州学者严诚求东儒性理书，先生赠以《圣学辑要》，终使严诚弃其所崇陆王之学而归正”[2]。可见，洪大容的“义理”就是“经世有用之学”，并曾影响中国的钱塘学者。

洪大容揭露了朝鲜朝社会的“王道日丧，霸术横行”、“天下穰

〔1〕洪大容：《湛轩书》外集卷七，256页。
〔2〕同上书，外集卷十，附录，430页。

穰，怀利以接”的现实，指出：“王道日丧，霸术横行，假仁者帝，兵强者王，用智者贵，善媚者荣，君之御臣，啗以宠禄，臣之事君，恬以权谋，半面合契，只眼防患，上下猗角，其成其和，嗟呼咄哉，天下穰穰，怀利以接”[1]。儒家传统理想的“王道”政治，日渐丧失，而“霸术横行”，假仁假义的人，登上帝位，穷兵黩武者称王，善于勾心斗角者成为贵人，谄媚奉承的人得到尊荣。君主以高官厚禄驱使臣下，臣下事君只为自己的权位计。上下一气，共成网络，以维护各自的私利，天下熙攘营苟。

洪大容认为，“民心日坏，从法不能自行，而风俗渐就于衰落”，原因在于“抑字牧（官）之所以导之者，不得其道也”[2]。根本问题在于“得其道”，要有正确的、符合社会现实的思想为指导。就是说为官者“怀利以接”，只图谋一己的私利，而无“经世济民”以利民生之德，终究不能达到“经世致用”、“利用厚生”的境地。所以，必须坚持“义理”与“经济”的统一。

“舍义理，而词章淫于浮藻”。离开义理的“词章”只能流于虚浮，而与世无补。洪大容在北京前门外的乾净胡同，约会中国学者严诚、潘庭筠时，笔谈写道：“东儒之崇朱子，实非中国之所及，虽然惟知崇奉之为贵，而其于经义之可疑可议，望风雷同，一味掩护，思以箝一世之口焉。是以乡愿之心望朱子也。余窃尝病之。及闻浙人之论，亦其过则过矣，惟一洗东人之陋习，则令人胸次洒然也”[3]。

朝鲜朝的腐儒们崇奉朱子，有中国文人所不及处。他们“望风雷同”，“一味掩护”，不求与“经义之可疑议”处，不求当时当地之实，只想“箝一世之口”，而全然不问“经世致用”和“正德利用厚生”的古训。遂使朱子学变成了玄虚“浮藻”、“乡愿”之学。所以，只有合“经世致用”、“利用厚生”的“义理”与“词章”为

---

〔1〕洪大容：《湛轩书》内集卷四（影印本），361页，汉城，韩国景仁文化社，1969。

〔2〕同上书，内集卷三，257页。

〔3〕洪大容：《湛轩书》外集卷二，290页。

一，才能产生“经世济民”的有用之学。可见，洪大容所得之“道”，既有精神“义理”的形而上追求，又基于实行的“经济”生活。这是洪大容对“道”的实学阐释。所以，他说：“三者舍一，不足以言学。”

洪大容在“经世致用”、“利用厚生”方面，重视土地制度改革问题。他在土地问题上的理想仍是孟子的“制民之产”的方案，同时他批判了腐儒们口谈虚玄，不从土地问题入手，解决社会危机的情景。他说：“凶年饥岁，民散久矣，不能施分田制产之政，而先之以法度礼义之教者，人孰不笑其迂哉！”[1]就是说灾荒之年，百姓离散日久，“不能施分田制产之政”，却在那里搞什么礼义法度之教，没有物质基础，社会教化是行不通的。明君贤相、改革家，无不是在解决好土地问题上作文章。朝鲜朝英、正两世，土地兼并严重，贵族的“私田”扩大，“公田”相对减少，国家财源渐枯，经济、政治和一系列社会矛盾日益激化。洪大容作为北学派实学的奠基者，也看到了土地问题的严重性。

洪大容以“井田制”为“分田制产”的理想。但是，他清楚地认识到，时代变化了，历史发展了，“古道”不可能完全不走样地施行。所以他说：“井田之难行，先辈固已言之。虽然，无分田制产之法，而能治其国者，皆苟而已。居今之世，虽不能尽反古道，而善谋国者必有通变之制矣”[2]。

这是说孟子曾作为“制民之产”赞许过的“井田制”理想，在后世是难以实行的，许多先人已有过这种说法。但是如果没有“分田制产”的一定法规，国家之治只能是苟且不稳定的。所以在当今之世，尽管不能完全遵循“井田制”的古道，但作为领有国柄的人们，必须有个“变通之制”，即适合当今实际情况的相应田制。

从洪大容的“田制”思想中，可以看到，他作为北学派实学的奠基人，首先是“厚今”的，同时，他又是“尚古”的。他以“井

〔1〕洪大容：《湛轩书》内集卷三，258页。
〔2〕同上书，卷四，311页。

田”古制作为理想田制，而他明知这个“井田”古制又需要“变通”以适于今。“厚今”和“尚古”二者似乎是矛盾的。其实综观洪大容的实学思想和世界观方面的历史性进步，这正是他历史主义倾向的思想深刻性所在，显示出北学派实学的思想厚度。

那么怎样实现“分田制产”呢？洪大容在《林下经论》中，具体提了“均田”的主张，他说：“均九道之田，什而取一，男子有室以上，各受二结（计算土地面积的方法。起源于以手把量稻谷，10 把为 1 束，10 束为一负，百负为 1 结）”[1]。就是说应将全国的土地均田分配，以户为单位，“各受二结”，身死 3 年后收回，分给他人。

洪大应回忆其从兄说：洪大容“尝曰后世无以复井田，则王道终不可行矣”[2]。洪大容看到了土地制度是实现其社会理想的基础。他的“均田”主张，就是在新的历史条件下“复井田”的具体化。抑制两班贵族的土地私有、土地兼并，以实现社会改革，这是现实的“行王道”。当然，这在朝鲜朝后期社会，只能是空想。

---

〔1〕洪大容：《湛轩书》内集卷四，311 页。

〔2〕同上书，外集卷十，附录，430 页。

第十五章　朴趾源的“利用厚生之道”

一、生平与著述

朴趾源，字仲美，号燕岩，18世纪朝鲜朝“北学派”实学思想家、文学家。英祖十三年农历二月五日（1737.3.5）出生在汉城世代为官的两班贵族家庭，卒于正祖二十九年十月二十日（1805），享年68岁。

朴趾源7岁丧父，养于祖父膝下，他自幼体弱多病，一直未能求学。直到16岁结婚后，才得以在其妻叔弘文校理荣木堂李亮天门下受教。他3年杜门不出，苦读经史诸子各家书，并接触了柳馨远、李瀷、洪大容的著作。他深谙哲学、经济、政治、文化、军事、自然科学等各方面知识。经过数载刻苦攻读，20岁时已成了远近知名的学者。受李亮天的影响，他深通兵、农、钱、谷之学。他很早就与洪大容交笃，受其影响，在天文、地理等自然科学方面相得益彰。

李朝英祖卒，正祖继位。正祖在世子位时任太傅的洪国泳执掌朝中实权。洪国泳忌恨其叔父洪洛成不阿附自己，设计谋害。而朴趾源则被认为是洪洛成的支持者，同受暗算。幸有朴趾源的密友得知此事，劝朴趾源避祸。朴趾源逃离汉城，北向经开城隐居黄海道金泉燕岩峡。

1780年5月25日，44岁的朴趾源随族兄使臣朴明源同行，从

汉城出发，赴北京进贺清高宗 70 寿辰。同年十月二十七日返回汉城。历时 5 个月，路经辽东、辽西、热河，游历北京、承德等地。并逐日记下一路见闻，及与中国商人、文人、农民、地方官吏的笔谈、随笔、杂记、地方志等。回国后，经过 3 年的整理、纂修，终成二十余万言的《热河日记》。此书涉及经济、政治、文学、艺术、宗教、自然科学、民俗、文化诸多领域，所记所论深刻、精到、广博，发表后，引起广泛的社会影响，在朝鲜半岛哲学思想史、文化史、文学史上都占有重要的地位。

从 1786 年起，朴趾源涉足仕途，历任缮工鉴役、汉城府判官、襄阳府使、安义县监、沔川郡守等职。1789 年，正祖奖掖农耕，下旨征召对策。朴趾源应旨撰《课农小抄》。同期应旨上疏对策的还有朴齐家撰《北学议》，丁若镛撰《农情召》。

朴趾源在仕途中，不断受到保守的两班贵族势力的排斥和打击。1792 年，在朴趾源任安义县监时，任奎章阁直阁的南宫哲在其对策里，引用了朴趾源的小说原文。当时正祖推行复古主义文化政策，鼓吹"纯情"文学。正祖指责南宫哲"非纯情"的文体，是受了朴趾源的影响所致，并令朴趾源写"纯情"的悔过书，以示谢罪，并威胁说不如此，将获重罚。朴趾源无奈于压力，致书谢过。

朴趾源一生著述颇丰，因其著作受禁，多佚失不传。除《热河日记》以外，尚有书信、墓志铭、诗、疏等，一并收入《燕岩集》，共十七卷。韩国启明文化社 1986 年出版影印本。

二、"农与士非别人，食与教非二道"

北学派实学是朝鲜朝后期实学的思想史发展的一个重要阶段，这就是"利用厚生"实学，这个阶段实学的主要代表是朴趾源[1]。如果说洪大容在"北学派"中，处于从"经世致用"实学向"利用

〔1〕（韩）李佑成著：《实学序说》。

厚生”实学转换的过渡期的话，朴趾源则完成了“利用厚生”实学。可以说洪大容提出了问题，但没有充分展开系统论述。而朴趾源则把“利用厚生”问题，从哲学、道德、社会、政治、农业、工商业、国防诸领域予以展开，建构了比较完整的“利用厚生”实学体系。

“正德、利用、厚生”，是儒家民本哲学的基本观念。朴趾源首先强调了“利用厚生”是“圣作神兴”的标志。他在《课农小抄》中说：“圣作神兴，人文淑阐，物则融昭，丕显丕承，或至于今，开物成务之功靡不固矣，厚生利用之法靡不修矣”[1]。就是说，圣学得以隆兴，人道得以淑扬，物产得以开发，发扬光大，以至于发展到今，“开物成务”，“利用厚生”是其重要内容。

朴趾源进一步从“历代之得失”论证“利用厚生”的重要。他说：“秦汉以来百世无善治者，岂有他哉！大本既坏，而使民志不安，莫不出于侥幸之途，上之所以出治者日不遑给，而卒未免因姑息之归。下之所以承卒者朝不虑夕，而亦不过苟且弥缝而止。此固天下之通患而历代之得失可知矣”[2]。他认为，秦汉以来“百世无善治”的原因就在于坏了“利用厚生”的大本，所以，在上位的统治起来，捉襟见肘，“日不遑给”，只好苟且度日；在下的百姓，也只能营营维限，“朝不虑夕”，苟求“弥缝而止”，这是千百年的“天下通患”。

朴趾源主张“利用厚生”之道，但他不仅是从器物利用的角度理解的。在他看来，“利用厚生”本身是“道”，是“实体”，所以他从“食”即“器”与“教”即“道”的“合一”意义上理解“利用厚生”。他说：“故古者农与士非别人，食与教非二道。管子曰：农之子恒为农；野处而不昵，则其秀民之为士者，必足赖也。汉有孝悌力田之科，必并言而不相离者，盖以是也。后世浇漓，士不出于农，而农者无学，故牧民者无纯实可用之材，而耕播之法亦以莽蔑，虽有神农之说，亦未如之何也”[3]。

“农”与“士”不能分离，“士”从“农”来，才可“足赖”。

---

[1][2][3]　朴趾源：《燕岩集》第三集，333、581、541页，汉城，韩国启明文化社，1986。

汉“孝悌”即“教”与“力田”即“农”，“并言不相离”，正是依据管仲的主张。而后世使二者断离，“农者无学”，“学”离其“实”，因而“牧民者无纯实可用之材”，为农者也“莽蔑无能”，即使祖宗留下“神农之说”，也只是一叠废纸。

在朴趾源看来，“食教二道”是互为的，他看到了精神道德与物质生活的互为关系，此中不乏深刻之处。而他希图处理二者的关系又是出于“民本”思想的。他在《课农小抄》里说：“《记》曰，人情者，圣人之田。《易》曰，不耕获，未富也。明君在上，苟能播教于国中，则戴获济济，蒸我髦士于万斯年，将至登平之休，万箱千仓又何足哉！”[1]如若明君“播教于国中”就必定“载之耕获”，“万斯年将至登年之休”，带给人间以和乐幸福。相比之下，“万箱千仓”就不是最终追求之“道”了。

朴趾源还从反证的意义上论证“食教二道”的一致性。他举例说：“苟能得其时，得其利，则盗跖之所树，与伯夷之所树何以异也？然而齐景公之言曰，父不父，子不子，虽有粟得以食诸若是，虽尽得李悝、赵过之术，真获瓯类污邪之祝，亦无益也，故又继之以二言曰，谨身节用以养父母”[2]。盗跖与伯夷栽的树虽然都会“得其时”而成长，但是，“父不父，子不子”，就是有吃有穿，得了“李悝、赵过之术”，即使衣食丰足又有什么以为足用呢？所以既要足衣足食，又要谨身节用以养父母。这样才会有“登平之休”。

三、“农工商贾，各有其学”

朴趾源从“正德利用厚生”的实学思想出发，依照“以农为本”思想，强调了农业生产对国计民生，敦风化俗，甚至对个人道德修养的重要作用。这是符合朴趾源生活的那个历史时代的情况的。另一方面毕竟时代发展了，情况变化了。朝鲜朝后期，资本主

---

〔1〕〔2〕 朴趾源：《燕岩集》第三集，541、540页。

义生产关系因素增长，朴趾源作为北学派实学的集大成者，顺应了这种历史潮流，提出了“农工商贾，各有其学”的思想。

1. 四民之事，“出于圣人耳目心思”

朴趾源在《课农小抄》里指出：“古之为民者四：士、农、工、贾，士之为业尚矣。农、工、商贾之事，其始亦出于圣人耳目心思。继世传习，莫不各有其学”[1]。就是说“士、农、工、贾”是古已有之民，他们都是社会分工活动中不可或缺的一部分。他们所从事的活动，其本初“亦出于圣人耳目心思”，是为古圣贤所认同的。此四民之业，都是“利用厚生”所不可缺少的，千百年来，积累下各自的丰富经验，形成各自一整套学问体系。

在朴趾源那里，不是把“农本”与“士、工、商、贾”各业对立起来，他把“士、农、工、商”统一在“正德利用厚生”思想里。他的“以农为本”的思想是“利用厚生”社会的主经，而“士农工商”各业则是“利用厚生”社会主张的具体化。所以，他说：“臣窃以为，后世农、工、贾之失业，即士无实学之过也。惜乎古所称农家者流，今皆放失不传”[2]。就是说，要实现“正德利用厚生”理想，就要兴“实学”，才能使“农工商”各业发展兴旺。假如古圣贤的“正德利用厚生”理想得到实现，实学兴盛起来，社会将会发展到今日不可同语的水准。可惜后世士人以虚玄为尚，偏离了“实学”的轨迹，造成“古所称农家者流，今皆放失不传”的结果。

朴趾源认为性理学及其后学，都恪守董仲舒的“正其谊不谋其利，明其道不计其功”之训，将“义”与“利”绝对对立起来，这是造成空疏浮泛社会风气的重要思想源头。与此相联系，他们把任何与功利实用有联系的实务活动都斥责为“奇技淫巧”。朴趾源站在北学派实学的立场上，指出：“圣人之利用厚生之道，惟恐其巧之未尽也，轩帝之指车，大舜之玑衡，何尝不用机哉！”[3]在朴趾源看来，古代圣人“惟恐其巧之未尽”，这是“圣人之利用厚生之道”所使然的。无论是“轩帝之车”，还是“舜之玑衡”，概莫例

[1][2][3]　朴趾源：《燕岩集》第三集，367、368、491页。

外。就连十分强调“义”的孟子也讲“不违时”，“树桑置豕”。所以要复兴“圣人之利用厚生之道”，就要“尽其巧”，在当时则要发展工商业，而所谓“机智大凿”则是“非有道者之所用”，是腐儒之偏见。

朴趾源批评了朝鲜朝后期社会的尚虚玄空疏、拙于器物、不重视“利用厚生”的弊端，指出：“我国碓舂未知始于何人，创自何代。而制度之庸拙难舂，不可殚记”[1]。又说：“我国贫士，家虽乏无尺僮者，未尝敢身至场市间。与贾竖辈评物高下为鄙屑事也，宜其大骇于我人之目然。今君历访卖买者，皆吴中名士，殊非裨贩驵侩之徒。以游览来者，多翰林庶吉士，为访见亲旧，问讯家乡，兼买器服。其所觅物类多古董彝、鼎、新刻书册、法书名画、朝衣朝珠、香囊眼镜，非可以倩人为皮膜苟艰事，莫若亲手停当为愉快，选择去就之际，亦见其简易质直。而所以中国人人能有精鉴雅赏也”[2]。

看到中国“吴中名士”、“翰林庶吉士”在“场市间”来往穿梭，“精鉴雅赏”。相比之下，李朝“贫士家虽乏无尺僮者，未尝敢身至场市间。与贾竖辈评物高下为鄙屑事”。所以造成了工商业落后，封闭，不开化。走出国门的朴趾源，通过贫富两种情况的对比，认识到只有发展工商业，“四业”并举，才能实现“利用厚生”的价值目标，实践圣人的古训。

2．“明于本末轻重之辩”

朴趾源虽重视发展工商业，但是他认为商业活动只能围绕农业生产展开，促进农业生产发展。他说：“人知有货之可以不饥，而不知徒货之不足恃也。家犹如此，而况国乎？管、商是佐霸之才，而其能明于本末轻重之辩如此，是岂可以功利之说而忽之哉！”[3]

钱是可以解决吃饭问题的，但只是有了钱，没有物品，钱就不值钱了。货币作为流通手段，能促进生产，但不能代替生产，在这一点上，朴趾源称许管夷吾和商鞅，因为他们“明于本末轻重之辩”。朴趾源奉告人们，切不可只从功利意义上理解“管、商”，而

[1][2][3] 朴趾源：《燕岩集》第三集，434、254、338页。

应从“明本”的深层上认同他们。所以朴趾源又说：“臣趾源曰，古人言民可百年无货，不可一朝有饥。夫人之所以不饥不寒者，财也，五谷布帛是也。饥不可食，寒不可衣者，货也，珠玉金钱是也。货者，所以与财为轻重之权，而非所以生财也。故一家藏之可以自豪于平世，而一遇水旱兵荒，则其不尽归于任氏之窖者鲜矣”[1]。朴趾源指出了“货”与“财”的联系和区别，有了初步的货币理解，甚至对货币拜物教的情况也有所批评，其“利用厚生”实学，已达到了较高的水准。

朴趾源还告诫人们勿贪“不义之财”，指出：“天下之人，无有不爱金者，何也？《易》曰：‘二人同心，其利断金。’此必盗贼之由也。何以知其然也？断者分也，所分者金，则其同心之利可知矣。不言义而曰利，则其不义之财可知矣，此非盗贼而何？我愿天下之人，有之不必喜，无之不必悲。无故而忽然至前，惊若雷霆，严若鬼神，行迈草蛇，未有不发竦而地却立者也”[2]。贪图“不义之财”，无疑是“盗贼”，因此“无故而忽然至前”，就要“惊若雷霆，严若鬼神，行迈草蛇”，不可沾惹它。

在朝鲜朝后期，正当资本主义因素生长的时候，朴趾源要求对内改革，对外开放，积极主张发展工商业。同时他站在北学派实学的立场上，从“正德利用厚生”的传统视角把握现实，较为稳健地承接了传统与现实。其中包含了在儒学文化条件下，从农耕社会向商品社会发展过渡的较深层思考。

朴趾源在北京朝阳门南看了黄金台，自述道：“出朝阳门，循壕而南，有数丈颓阜，曰：此古之黄金台也。世传燕昭王筑宫，置千金于台上，招延天下之士，以报强齐。故吊古之士至此，莫不悲怀，感慨彷徨而不能去。嗟呼！台上之黄金尽，而国士不来，然天下之人本无仇怨，而报仇者无穷已时，则未必非此台之金相仍于天下也。请为历数报仇之大者以告”[3]。朴趾源要求发展工商业，无疑是看到了工商业中所蕴含的未来社会的曙光。而在另一方面，

---

〔1〕〔2〕〔3〕　朴趾源：《燕岩集》第三集，337、219、217页。

他也发觉了其中蕴含的“仇杀”与血腥。当然，由于当时朝鲜朝社会工商业发展十分有限，还不足以使朴趾源有类似“羊吃人”的警世之语，但至少可以说他敏感到了，他“惊若雷霆”。

四、“君子哉，富人也！两班哉，富人也！”

朴趾源生活的18世纪朝鲜朝社会，经济滞碍，政治腐败，内外矛盾交错，险象环生，潜在着一系列社会危机。历史怎样变化、发展，社会向何处去？这个问题要求思想家们做出回答。朴趾源作为“利用厚生”实学思想的代表人物，从“实体”与“实用”相统一的视野出发，敏锐地体验到历史的变化、发展，预见到社会发展的方向，提出了“富人真两班”的进步历史观。这里的“真两班”，已不是原来封建王朝意义上的“两班贵族”，而是代表新时代的社会历史的主宰者。这个主宰者即“富人”，是指新兴的工商业者。朴趾源的历史观是敏锐的，也是深刻的。

1．“君子哉，富人也！”

如何评价“富人”，朴趾源在《两班传》里，借郡守的话说：“君子哉，富人也！两班哉，富人也！富而不吝，义也；急人之难，仁也；恶卑而慕尊，智也。此真两班”[1]。

朴趾源的《两班传》一文，写的是某两班欠了一身税债而无力偿付，欲出售两班贵族之身阶以还债。某富人有财无身阶，愿以重金买下两班名号。于是，前往观视的郡守叹而作上述语。这里的“富人”就是靠经营发家致富的社会新生力量，即新兴工商业者。朴趾源借郡主的话语对“富人”以“君子”、“两班”相称许，显而易见，这里的“君子”、“两班”虽为封建传统范畴，但朴趾源未从抽象的一般意义上讲论，而是把“君子”、“两班”与“富人”联系起来，具有时代的新内容。

---

〔1〕朴趾源：《燕岩集》第二集，21～22页。

朴趾源何以以"富人"为"君子"、"真两班"呢？这是因为，在朴趾源生活的18世纪，朝鲜朝社会工商致富已成为一种现实。在这种历史背景下，是死守旧章而不肯越雷池一步，还是从"实学"观点出发开一代新风气？朴趾源的主张是显见的，他推崇工商业者这个新兴社会阶层。他在《玉匣夜话》里，有这样一段描写："许生好读书，妻为人缝刺以糊口。一日，妻甚饥，泣曰：'子平生不赴举，读书何为？'许生笑曰：'吾读书未熟。'妻曰：'不有工乎？'生曰：'工未素学奈何？'妻曰：'不有商乎？'生曰：'商无本钱，奈何？'其妻且骂曰：'昼夜读书，只学奈何，不工不商，何不盗贼？'"〔1〕

显然只是"昼夜读书"，死守旧规，不知"实学"以求"实用"，不务"利用厚生之道"，只能是"工未素学"、"商无本钱"、"只学奈何"，在"妻甚饥"面前，一筹莫展，只会说"读书未熟"。朴趾源通过许生与其妻的对话，提倡实学，以开一代新风。而这种实学学风所指向的是务工务商，实现利用厚生的理想社会。他借许生之妻口说："不工不商，何不盗贼？"这里的"何不盗贼"，从《许生传》全文看可做多种理解：其一是说"不工不商"，没有了生路，你何不去做盗贼？这是怨怼的话。其二则是除了干工商实业，哪个都是盗贼，包括肯读死书和做官当两班。前者是说当盗贼也比死读书、当两班好，后者则讲死读书、当两班等于盗贼。惟有或工或商正大光明。

或工或商是朴趾源看到的社会历史方向，在相对比的意义上他推崇工商，抑制两班，甚或从道德上赋予"富人"以"义"、"仁"、"智"等美德。但是，确切地说，朴趾源没有也不可能确证社会历史的工商方向。一方面，社会没有提供足够的现实根据，建立有根有据的理论系统。另一方面，朴趾源作为封建时代的士大夫阶层，尚不足以具备强有力地把握问题的主观条件。所以，他对社会历史发展问题的思考不无龃龉，最终只能设想一个空想的世外桃源理想

〔1〕朴趾源：《燕岩集》第三集，183页。

国以救自心。但无论如何，认为历史必将发展，其方向是工商实业，历史的主人，未来的新“两班”、“君子”、“仁者”、“义者”、“智者”是工商业者，此见不乏敏锐与深刻，这是“利用厚生”实学代表人物的睿智所在。

2．“其势诚不能保其两班”

朴趾源从历史理性视角批判两班及其统治下的社会，得出“其势诚不能保其两班”的结论。关于两班贵族的破落相，朴趾源在《两班传》中有集中而深刻的描写：“两班者，士族之尊称也。旌善之郡有一两班，贤而好读书，每郡守新至，必亲造其庐而礼之。然家贫，岁食郡粜，积岁至千石”[1]。

在朴趾源生活的朝鲜朝后期社会，两班贵族已趋败落，徒具空壳。他们“岁食郡粜，积岁至千石”，已穷困潦倒，以至于到了依靠郡粜来维持生计的地步。在这种情况下：“两班日夜泣，计不知所出。其妻骂曰：‘生平事好读书，无益县官粜。咄！两班，两班不值一钱！’”[2]

在现实面前冥顽不灵的两班，“计不知所出”，只知日夜哭泣。只知奉旧章的两班，无有实学、实行、实用之功，江河日下。在另一端上，“富人”即工商业者，以务实而富有，欲取两班而代之。在这种情况下，连家庭妇女也把两班作为辱骂说词，斥责“两班不值一钱”，要求一种新的价值观取而代之，已成为势之必然。

朴趾源进一步援引“势”范畴，述论“其势诚不能保其两班”的历史发展趋势。《两班传》有以下记述：“其里之富人和相议曰：‘两班虽贫，常尊荣；我虽富，常卑贱。不敢骑马，见两班则局蹜屏营，匍匐拜庭，曳鼻膝行。我常如此其辱也。今两班贫不能偿粜，方大窘，其势诚不能保其两班，我且买而有之。’遂踵门而请偿其粜”[3]。

两班社会趋于没落，两班成了一种骂名，但是，两班仍是社会尊荣的代名词。这是一种名不符实的错位，要求历史正其名位。于

[1][2][3] 朴趾源：《燕岩集》第二集，20～21页。

是相对于两班，“富人”要求改变自己“不敢骑马，见两班则局蹐屏营，匍匐拜庭，曳鼻膝行”的地位，要取两班的地位而代之，其途径和方法就是调动财富的实力。朴趾源浓缩了历史，将新兴工商资本主义取代封建社会的历史过程，以最简约的笔触勾勒出来。他北行中国是在 1780 年，适逢法国大革命前夜。在中国，他与中国学者多论西学，并考察过西洋器物，难说对西方资产阶级革命前夜的情况未有所闻。历史发展的细节，也许他不很清楚，但对大势似已有所觉察、理解。这应是他“其势诚不能保其两班”的含义所在。

“势”是中国古代哲学的重要历史理念。先秦法家慎到、韩非多谈论“势”。在他们那里，“势”指统治权势、上下等级的位势等。到中唐“势”成为重要的历史哲学范畴。柳宗元、刘禹锡讲论历史的理势，“势”具有了客观的历史法则、规律和趋势等多重意义。明清之际王夫之也与柳、刘学派在大体相类的意义上讲“势”。朴趾源则用“势”这一范畴，说明“两班”已不能想借权势保持其地位，工商业者取代封建贵族腐朽统治已成必然趋势，笔运虽简却更具时代感。

在朴趾源那里，还透出新兴工商业者即“富人”自主自立的思想。《两班传》里说：“长读既毕，富人怅然久之曰：‘两班只此而已耶。吾闻两班如神仙。’”〔1〕“富人”原以为两班是“神仙”，两班原来不过如此罢了。当郡守读罢有关两班的种种陈腐条规戒律后，“富人”方知其陈俗不可耐。此时，“富人”自悟不可依于“神仙”，历史主导者意识在增强。此前的“富人”之心力与经济实力尚小，他们总指望两班或其他什么“神仙”救世主代表自己。现如今不同了，他们内功渐趋成熟，要求以经济实力买下两班位势。他们翻然猛醒，进一步看穿了“两班为盗”的实质。朴趾源写道：“富人中其券而吐舌曰：‘已之已之，孟浪哉，将使我为盗耶?’掉头而去，终身不复言两班之事”〔2〕。“富人”得到了两班证券，大

〔1〕〔2〕 朴趾源：《燕岩集》第二集，23 页。

感自己此前所思忖未致，不知“两班为盗”的本质而险为作茧自缚。顿觉之时，“掉头而去，终身不复言两班之事”。

解读至此，不难体悟到，朴趾源认为历史是向前发展的、进步的，“富人”即新兴工商业者将取代两班贵族成为新社会的代表。作为封建士大夫阶层的朴趾源对社会历史深处之理的思考虽不十分系统，但有如此深彻洞察，已是难能可贵的了。然而问题还不止于此，朴趾源在述论中强调物质基础作为社会历史的基本内容，“富人”与两班历史易位的焦点在于物质实力，而不是抽象的道德规定。位势关系是随着物质关系而变化的。这里已触及到社会生产力、经济基础与上层建筑相互关系的社会结构问题。

五、“盗 贼 非 盗”

“正德利用厚生”是朴趾源的基本经济主张，同时也是他的基本政治思想，“正德”、“厚生”体现了“德政”、“王道”政治思想的基本方面。朴趾源作为“利用厚生”实学的思想代表，一方面要复兴原儒的社会政治理想，并在新的社会历史条件下，予以继承和发扬。另一方面，批判了后儒偏离“正德利用厚生”的轨迹的弊端，甚或推之至极，透出叛逆思想的闪光。

朴趾源生活的朝鲜朝后期，交织着各种社会矛盾。在国内两班贵族统治进一步腐朽，表现为统治阶级内部矛盾重重。士祸频仍，互相倾轧。政治腐败、社会险恶，其根源在于经济利益的争夺。这个时期，土地兼并严重，失去土地的农民，沦为无业游民。社会阶级矛盾异常尖锐，不断爆发农民起义。对这种起义农民，历来统治者无不以“盗贼”论之。朴趾源在《玉匣夜话》里，对当时的边山农民起义有所记述。他说：“是时，边山群盗。数千州郡发卒逐捕不能得。然群盗亦不敢剽奇，方饥困”[1]。可见，官军也奈何不得

〔1〕 朴趾源：《燕岩集》第三集，185页。

农民起义军，而农民起义军也因“发卒逐捕”受到扼制，处在对峙的状态。在朴趾源看来，农民起义的力量是强大的。他虽然仍以“群盗”称谓农民起义，但他对“群盗”的理解已远非当时的腐儒们所说的“盗贼”。

《玉匣夜话》所记的许生这个人物，是朴趾源思想的化身。朴趾源写道：“许生入贼中，说其魁帅曰：‘千人掠千金，所分几何？’曰：‘一两耳。’许生曰：‘尔有妻乎？’群盗曰：‘无。’曰：‘尔有田乎？’群盗笑曰：‘有田有妻，何苦为盗？’”[1]

这番对话关涉到两方面问题。其一是说“千人掠千金”，所分一两耳，掠一两之金得盗名，还不能解决生存问题。根本的解决办法是建立一个“富贵共之”的理想社会，这要靠政治的解决。其二讲“群盗”落草的原因是“无田无妻”，即贫穷无家可归。朴趾源站在“盗贼”的立场上，重复“群盗笑曰”，就是说如果社会政治清明，人民安居乐业，就无人会去落草。落草原因在于“无田无妻”，是由社会腐败造成的。

造反农民该怎么办呢？18世纪的朴趾源，处在朝鲜朝后期，尚不足以确切地回答这个问题，但他并非茫然无所措。他的设想，就是借助于发展生产，获得足够的物质财富，依靠财富的物质力量，建造一个理想国。朴趾源借许生的口说：“许生曰：‘审若是，何不娶妻、树屋、买牛耕田，生无盗贼之名，而居有妻室之乐，行无逐捕之患，而长享衣食之饶乎？’群盗曰：‘岂不愿如此，但无钱耳’”[2]。朴趾源认为，只要赚得了钱，靠财富的力量，就可以洗雪“盗贼之名”，就会“行无逐捕之患，而长享衣食之饶”。认为简单造反起义并不足以改变农民的身世，真正的出路是获得物质手段，发展生产，从物质基础上确立自身的地位。这一设想在当时朝鲜朝社会只能是一句空话。

“有田有妻，何苦为盗”的苦笑语，“生无盗贼之名”的希冀，不仅仅出于朴趾源对起义农民的同情，而且是从深厚的历史哲学内涵上

---

[1][2]　朴趾源：《燕岩集》第三集，185页。

理解问题的。他越是这样厚重地思考社会,思考历史,就愈发产生理想与现实的巨大矛盾。最终朴趾源在现实政治理念上找不到解脱的出路,只好去寻求超现实的解决方式了。在《玉匣夜话》里,"群盗"们最后流入孤岛,去建理想国了。朴趾源记道:"(许生令)'各持百金而去,人一妇一牛来。'群盗曰:'诺!'皆散去。许生自具二千人一岁之食以待之。及群盗至无后者,遂具载入其空岛"[1]。

没有"百金"物质手段,不足以"人一妇一牛来"。但是仅有物质手段,尚不是最终目的。发展生产,持有"百金"并非朴趾源的理想境界,他所期盼的社会是以"百金"为物质手段,建立包容"百金"而不左右于"百金"的更高和谐社会。有关于此,朴趾源说:"许生榷盗,而国中无警矣。于是伐树为屋,编竹为篱,地气既全,百种硕茂,不菑不畬,一茎九穗"[2]。"国中无警"是人和,"地气既全"即天和,此即富庶合和的理想社会。

朴趾源对起义农民不仅仅投以同情,而且假"盗贼"之名,寄托了未来理想。这种"盗贼非盗"的思想,在古代封建士大夫阶层中是罕有的。朴趾源作为士大夫中被压制的士林阶层激进思想家,从实学立场出发,较敏锐地观察到历史之"势",并在新生产关系尚未建立的历史条件下,他只能寄希望于空想理想。

六、"秽者不秽"

作为"利用厚生"实学的代表人物,朴趾源在文学史上也占有重要地位。他创作了《许生传》、《两班传》、《虎叱》、《金神仙传》等短篇小说,还填写了一些词赋诗等。他的《热河日记》是游记、纪实文学巨篇。18世纪的朝鲜,有许多文人墨客进出于中国、日本之间,一大批小说、诗词、游记、纪实等文学作品面世,朴趾源的作品是他们之中的佼佼者。也正是在他的影响下,其学生朴齐

---

[1][2] 朴趾源:《燕岩集》第三集,186页。

家、李德懋、柳得功、金仁九，成了朝鲜朝“四大诗人”。

朴趾源的美学思想是他的“利用厚生”实学思想的重要组成部分。他对美的理解是在关注社会生活，颂扬美的事物，揭露、批判丑恶的东西的过程中脱颖而出的。他揭露批判两班贵族的腐朽、伪善、假仁假义，同情、歌颂被压迫、被损害的社会底层，甚至提出了“秽者不秽”劳动美的思想，表现了某种叛逆趋向的性格。

在朴趾源的美学思想中，同情、歌颂劳动人民，以劳动生活为美，是他的美学思想的重要特征。他在《秽德先生传》中说：“洁者有不洁，而秽者不秽耳”[1]。《秽德先生传》是朴趾源创作的短篇小说，写掏粪夫严行首勤苦劳作精神，并颂扬掏粪夫“秽者不秽”。就是说在世俗看来肮脏下贱的掏粪夫，实际上并不秽丑，反而是美好的。

那么为什么说掏粪夫严行首是“秽者不秽”的呢？朴趾源通过类比，对掏粪夫做了美的塑造。他说：“故人之大往，饮珠饭玉，明其洁也。夫严行首负粪溷以自食，可谓至不洁矣。然而其所以取食者，至馨香；其处身也至鄙污，而其守义也至抗高。推其志也，虽万钟可知也”[2]。富有的人死去时，口含珠玉以显其洁净无瑕，死也要争个美好的脸面。可那口含之珠玉，身裹之素帛，是哪来的？是洁还是秽？表面上看起来，严行首与粪溷打交道，下贱又肮脏，可他是凭借自己的辛勤劳动而获食的。他问心无愧，人生自得，饭食馨香。表面上，严行首“处身也至鄙污”，而其实践的是“至抗高”的道义。在这里，“义”已非传统儒学意义上的“仁义”，而是朴趾源所理解的“劳而得食”所蕴含的劳动之美。在朴趾源那里，劳动是“义”的，是光荣的，而这种“义”又是“抗高”的。朴趾源生活的朝鲜朝后期，经济落后，社会政治腐败，思想固陋愚顽，内忧外患侵扰。北学派实学家们，力主改革、开放、“强国富民”。然而，他们努力奋斗，却不免士祸及身。他们不畏劳顿，远游异国，但终不得一条很见效的途径。苦苦寻求，乃至思想上有某

〔1〕〔2〕 朴趾源：《燕岩集》第二集，10页。

些超越处，寄解救社会的希望于现实社会生活的主体劳动者。当然，当时的社会环境没有提供产生足够清晰的理论的现实条件，他的理论尚不清楚、明确，他们的想法是朦胧的。

朴趾源对劳动生活美的理解，不仅限于鄙夷“不劳而食”的对比上。他把对劳动生活美的把握，进一步扩展到人与自然的关系等更其抽象的理性化把握上。他在另一小说《闵翁传》里，展现了更深刻的美学见解。当邻人向一个怀才不遇的闵翁发难说“然不死药，翁必不见也”时，朴趾源借闵翁之口说：“此吾朝夕常饵者，恶得而不知？大壑松盘，甘露其零，入地千年，化为茯灵，蔘伯罗产，形端色红，四体具备，双紒如童。枸杞千岁，见人则吠。吾尝饵之，不复饮食者盖百日，喘喘将死。邻媪来视，叹曰：‘子病饥也。’昔神农氏尝百草，始播五谷。夫效疾为药，疗饥为食，非五谷将不治。遂饭稻粱而饵之，得以不死。不死药莫如饭。吾朝一盂，夕一盂，今已七十余年矣”[1]。两班贵族以高价搜罗千年茯灵，“四体具备”之“蔘”、“见人则吠”的千年“枸杞”，却“喘喘将死”。而“五谷稻粱”实则是神农氏“尝百草”的劳动经验结晶，“五谷”是“百草”的精华。因此，“不死药莫如饭”，“朝一盂，夕一盂”，可寿至古稀。这是朴趾源对劳动神圣价值的进一步的理解。

同在《闵翁传》里，众人问难：“翁能见味之至乎？”闵翁回答说：“见之。月下之弦潮落，步土耕而为田，煮其斥卤。粗为水晶，纤为索金，百味齐和，孰为不盐？”[2]这是朴趾源以沧海桑田变迁，金晶和卤以为盐之“至味”为征，阐解人在自然中劳作，吸纳自然之味，从自然变化与人的主体活动的相互关系上说明，劳动是最高的“美味”。在这里，朴趾源从天人自然关系上阐述了劳动美，这种对美的理解不可谓不玄深幽远。

劳动是美的，劳动中有人类自身理想人格的托付。所以，在朴趾源那里，劳动是“可以至圣人”的。他在《秽德先生传》中说：“故吾（蝉橘）于口体之养，有至不堪得，未尝不思其不如我者。

---

[1][2] 朴趾源：《燕岩集》第二集，13～14页。

至于严行首，无不堪矣。苟其心无穿窬之志，未尝不思严行首，推以大之，可以至圣人矣”[1]。从朴趾源的“利用厚生”实学思想总体价值观把握，他的成圣之志没有脱离传统儒家的理想。但是随着时代的发展，朴趾源对圣人的理解与传统儒家的圣人有了较大的不同。朴趾源所处的时代，朝鲜朝内忧外患，在社会另一端上，手工业、商业有所发展，加之外来文化传入。他寻求“强国富民”，注重“利用厚生”，多少体悟到劳动作为人类基本生存活动的价值，进而把儒家传统的民本价值观扩展开来，形成了劳动成圣的美学思想。

与此相对应，朴趾源在自己的文学作品中，通过人物子牧与蝉橘的对话，揭露了当时社会鄙视劳动、鄙夷劳动人民的腐朽风气。《秽德先生传》写道：“子牧问蝉橘：‘……夫严行首，里中之贱人，役夫下流之处，而耻辱之行也。夫子亟称其德曰先生，诺将纳交而请友焉！弟子甚羞之，请辞于门’”[2]。就是说，就连作为蝉橘弟子的人们，也认为严行道是“里中之贱人，役夫之下流之处，而耻辱之行也”。在他们看来，严行首是“里中之贱人”，而且是在“役夫”即劳动者当中，又因是粪夫，被贱称为“下流之处”、“耻辱之行”。而作为朴趾源代人言的蝉橘，却对严行首“亟称其德”，就是说极力称赞掏粪夫的劳动美德，而且又称粪夫为先生，并将与之交友。所以，那些跳不出社会低俗熏染的弟子们“甚羞之，请辞于门”。

这恰是朴趾源的自我心音写照，在作品的最后，朴趾源直抒胸臆，写道：“故吾于严行首师之云乎，岂敢友之云乎？故吾于严行首，不敢名之，而号曰秽德先生”[3]。朴趾源对掏粪夫不贸然称以友，而尊称“德先生”。这其中即有道德崇敬，又有美感升华，是一种深层道德理性的美学升华。作为士大夫阶层的朴趾源，这种思想和情感是不小的自我超越。

---

[1][2][3] 朴趾源：《燕岩集》第二集，10页。

第十六章 《北学议》与朴齐家的实学思想

一、生平与著述

朴齐家，字次修，在先，号贞蕤、楚亭。英祖二十六年（1750）十一月五日出生于汉城的两班贵族家庭。年轻时无缘仕进，作为庶子，在家事活动中受到族人的歧视。早年丧父，家境贫寒，多历生活磨难。这使他有可能较多地站在平民立场上看待社会问题。

他师承朴趾源，多受其影响。少年善诗，作品多达十数万言，在其平生著述中，诗作也占有相当大的比例。1776年他与李德懋、柳得恭、李书九的“四家诗集”《巾衍集》面世，其声名传至中国。在“北学论”方面，他有独到的见解，形成自己独具特色的实学思想体系。29岁时，撰成《北学议》，总结了自洪大容、朴趾源以来的“北学论”思想。《北学议》初稿撰成，曾呈恩师朴趾源。而朴趾源的《热河日记》草稿，也交由朴齐家等弟子讨论。

朴齐家与南人派的丁若镛是挚交，并在学术思想上多有影响。他们还共同切磋，研制出种痘术，为朝鲜东医学发展作出了贡献。

1773年3月，具有改革倾向的正祖颁布庶孽许通法，准许庶孽担任下级官吏。1779年3月，朴齐家入奎章阁，任检书官。仕进之中，得重于正祖。历任五卫将和扶余、永平两县令。

在任职永平时，朴齐家应正祖之旨，撰成有关发展农业的对

策，是为《进疏本北学议》。其时朴趾源、丁若镛也奉诏撰策。

1801 年 9 月，朴齐家受牵连于辛西邪狱，被流放。后由正祖妻斡旋，于纯祖五年（1805）年获释返回故里。同年，恩师朴趾源作古，朴齐家不胜悲痛。加之 3 年的流放生活，身体也受到摧残，于是年 10 月逝世，时年 55 岁。

在北学派实学家中，朴齐家是往来中国次数最多的一位。从 1778 年开始，他先后 4 次到北京，与中国学者纪昀、李调元、李鼎元、潘庭筠、鲍紫卿等交往甚笃。在中国期间，广泛考察了中国经济、政治、思想、文化、科学、民俗、兵制、士农工商各业，并与当时的李朝社会比较，撰成《北学议》。翌年，奉正祖诏所作《进疏本北学议》，是以上述材料为原本改撰而成的。

朴齐家的著述较丰，撰有《贞蕤阁诗集》4 卷、《贞蕤阁文集》5 卷、《北学议》、《进疏本北学议》等。他与中国学者往来的书翰，收录在《缟纻集》中，韩国亚细亚文化社，于 1992 年 4 月出版栖碧外史海外蒐佚本《楚亭全书》上中下 3 册，上述著作全部收录。其一部分诗集《贞蕤略稿》，清吴省兰编入《共注珠尘》一书中。

朴齐家较系统地总结了"北学论"思想，在当时条件下提出了打破僵死的"夷夏之辩"思想障壁，主张对外开放，学习中国先进的经济、政治、思想文化、社会教化，以实现"正德利用厚生"之道，并提出发展工商业和海外通商具体措施。在实体论思想方面，他更注重实性实修，实践哲学，注重从主客体统一的视角理解实体，达到了较高的理论水平。

他的实学思想的另一个特点是对"性理学"的通融包涵，同时从复古以开新的视角理解实学，这也丰富了朝鲜朝实学的内涵，并与嗣后"实事求是"实学榫接，其历史地位是极为重要的。

二、"苟利于民，虽其法之或出于夷，圣人将取之"

北学派实学由洪大容奠定基础，朴趾源则从"正德利用厚生"

视角，集成了北学派实学。但是，他们两人都未能深入展开“北学论”本身的研究。比较系统地论述“北学论”思想体系，系统阐述“北学论”思想的是朴齐家。

1.《北学议》是“北学论”思想的总结

朴齐家先于朴趾源多次入中国，往返于京、冀、热、辽之间，细心地考察了中国经济、政治、文化、民俗风情诸方面，撰成了《北学议》，对“北学论”思想给予总结。关于“北学议”其名及写作目的，朴齐家在自序中说：“今年夏，有陈奏之使，余与青庄李君从焉，得以纵观乎燕蓟之野，周旋于吴蜀之士，留连数月，益闻其所不闻，叹其古俗犹存，而前人之不余欺也。辄随其俗之可以行于本国，便于日用者笔之于书，并附其为之利与不为之弊，而为说也。取孟子陈良之语，命之曰‘北学议’”[1]。

此行他与青庄李德懋一道，随“陈奏之使”，进入中国，并与“吴蜀之士”相切磋，把其中“可以行于本国，便于日用者”，一一记下来，分析其利弊，加以阐发，并“取孟子陈良之语”，名为“北学议”[2]。

在朴齐家著述中，《北学议》是他最具代表性的著作。如果把他和全部著述说成是《北学议》主旨的展开，也未尝不可。

“北学议”是朝鲜半岛特有的文化现象。其一，朝鲜多受外患侵扰，国内两班贵族统治又极其腐朽。其二，必须对传统的“夷夏之辩”予以辩驳与回应，决心向满清一统的中国，学习先进的经济、政治、科学、文化。其三，必须恪守“夷夏之辩”努力光复传统儒学文化，以实现儒学的价值观。北学派实学的社会经济、政治思想内涵是相当深刻而丰富的。朴齐家的《北学议》可以说是从洪大容以来的北学论思想的总结。

自从满清入关以后，由于李氏王朝对满清政权缺乏正确认识，

〔1〕朴齐家:《楚亭全书》下册(附),417～418页,汉城,韩国亚细亚文化社,1992。

〔2〕参见《孟子·滕文公》。其书云：“陈良乃楚国人，悦周公、仲尼之道，北学于中国。”

一直为"夷夏之辩"所囿，鄙视清朝，他们把清朝人主中原看作是"天崩地坼"，"剃发胡服"，从而阻碍了与中国的交往与沟通。朴趾源为《北学议》作序，说："所谓四民仅存名目，而至于利用厚生之具，日趋于困穷。此无他，不知学问之过也。如将学问，舍中国而何?"[1]指出了"利用厚生之具，日趋于困穷"，"过在不学"。"士农工商"四名，不从其业，"此无他，不知学问之过也"。只有向中国学习，才是正道。

认识到朝鲜朝"日趋于困穷""过在不学"，正是"北学论"思想的起点。从洪湛轩开始，北学派以开放的胸怀观察世事，处理问题，他们先后来到中国。朴趾源也说："余自燕还，楚亭为视其北学议内外二篇。盖楚亭先余入燕者也，自农蚕、畜牧、城郭、宫室、舟车以至瓦簟、笔尺之制，莫不目数而心较。目有所未至，则必问焉；心有所未谛，则必学焉。试一开卷，与余日录无所龃龉，如出一手。此固所以乐以示余，而余之所欣然读之三日而不厌者也"[2]。

朴齐家"乐以示"，朴趾源"试一开卷，与余日录无所龃龉，如出一手"，"欣然读之三日而不厌"。可见《北学议》对"北学论"思想的总结，属于北学派群体。朝鲜民主主义人民共和国金圣哲教授也认为《北学议》是朴齐家、朴趾源、洪大容北学派思想的一次总结[3]。

2."苟利于民，虽其法之或出于夷，圣人将取之"

对"夷夏之辩"的僵化理解，严重地障碍了人们向中国学习的进路。其实夷归夷，华夏依旧是华夏，"北学"并不是夷夏不分。朴齐家是从三个层面上对"周夷有分"思想加以辩说的。

(1) 中国目前虽是"天崩地坼"，"剃发胡服"，而华夏之"遗风余烈"犹有存者。这就是"北学"的重要根据。朴齐家说："不

---

〔1〕〔2〕 朴齐家:《楚亭全书》下册（附），414、415页。

〔3〕 金圣哲等著:《实学派的哲学思想与社会政治思想》，320页，平壤，朝鲜社会科学出版社，1974。

幸而值天地崩坼之时，剃天下之发而尽胡服焉。则士大夫之为春秋尊攘之论者，坌落相望其遗风余烈，至今犹有存者，可谓盛矣。”[1]

朴齐家进一步具体地论证说：“不决腋，当以华制为正，又僧人之服即我之道袍，而袖亦然，方领有缘，紫色，此唐制也。又常着裤制，与我国绝相似。但我裤太阔，此必古制之失裁者。此等制度当学而勿失，期于尽善可也。呜呼！华制之沦丧百有余季，犹有一、二衣冠之寄寓于倡优僧道之间者，天若有意于斯焉。观于剧，其可以褋戏而忽之也邪！”[2]在“倡优道之间”，仍有“华制”可鉴，这应是“天有意于斯”吧。此等制度当学而勿失，期于尽善，使其发扬光大。“北学”不只是一种文化选择，而且也是对传统文化的发扬和新文化的建构。

(2)“周之于夷必有分”，就是说，华夏优秀传统文化与夷狄落后文化是可区分的。这是北学有所选择的前提和根据。朴齐家说：“尊周自尊周也，夷狄自夷狄也。夫周之于夷必有分焉，则未闻以夷之猾夏而并于夏之旧而攘之也”[3]。

既然“周夷有分”，那么就不能因为“夷之猾夏而并于夏之旧，而攘之。”事实上，“清既有天下百余年，其子女玉帛之所出，宫室舟车，耕种之法，崔庐王谢士大夫之氏族自在也。冒其人而夷之，并其法而弃之，则大不可也”[4]。华夏之人还在,物产、法制犹存,冒然断为夷人,不作分析,简单地“并其法而弃之”是不行的。

(3)“胡知中国之可利，故至于夺而有之。”朴齐家看到了在异质文化融合过程中，总是发达的文化同化落后文化，即便是在落后民族以暴力侵夺发达民族的时候，也不能改变文化融合的这一趋向。他说：“今清固胡矣，胡知中国之可利，故至于夺而有之。我国以其夺之胡也，而不知所夺之为中国，故自守而不足，此其已然之明验也”[5]。中国被“胡人”所夺，但中国依旧是中国，而且

[1][2][3][4][5] 朴齐家：《楚亭全书》下册（附），403、495、402、403页。

可“利胡”。只因沾上个“胡”字，就连同华夏一并鄙夷之，进而关门自守，自困自缚，已为经验所证明是行不通的。北学派实学家在对外开放的思考上，是精于分析的。

朴齐家在《北学议》进疏本上说：“苟利于民，虽其法之或出于夷，圣人将取之，而况中国哉！”华夏也好，夷狄也罢，圣人是以“利民”为取舍标准的。在这里，朴齐家把“北学”与儒学的民本思想联系起来，说明了北学派的社会价值取向。

“北学”一则是要光复华夏文化，另一方面则恰似“欲报其仇”，思夺仇之剑。相反，“不学中国之一法”，既不能复兴华夏，同时国困民穷，终不脱“东国之夷”名号。

“胡服”与否，并非问题的实质所在，其实清人不使朝鲜朝“胡服”，是出于“分而治之”的目的，有意而为之的。朴齐家指出：“丁丑之盟，清汗欲令东人胡服。九王谏曰，朝鲜之于辽沈肺腑也，今若混其衣服，通其出入，天下未平，事未右知也，不如仍旧是，不拘而因之也。汗曰善，遂止”[1]。九王谏于清汗，朝鲜半岛与辽沈相毗邻，清汗是担心树敌过多，危及自己的统治，才不使朝鲜朝胡服的。这样看来，沾沾自喜于未着“胡服”，已属无知鄙陋，以清朝入主中土，而不肯“北学”就更没道理了。

朴齐家还说：“自我论之，幸则幸矣，而由彼之计，不过利我之不通中国也”[2]。如果把自己封闭起来，不肯北学中国，那正符合“夷狄”之愿了，这是不幸之事。

“北学”之旨有尊有攘，是一个问题的两个方面。朴齐家在《尊周论》里说：“故今之人欲攘夷也，莫如先知夷之为谁；欲尊中国也，莫如尽行其法之为逾尊也”[3]。“北学”是有分析，有选择的。这就是所尊者华夏传统文明，所攘者夷狄落后文化。而在现实生活中，李朝的两班贵族和陋儒们，从不分良莠，笼而统之攘夷，固步自封，沾沾自喜。所以朴齐家主张“周夷有分”，先要弄清“夷之为谁”。这样，明确攘尊对象，才能尊攘有别。

---

[1][2][3]　朴齐家：《楚亭全书》下册（附），403、404、405 页。

朴齐家的“北学”思想比洪大容、朴趾源要细密得多，深刻得多。他把尊与攘统一起来，而“尊周”则集中地体现在“尽行其法”上。只有“尽行其法”，才能弘扬华夏文明，达到“逾尊”之目的。

三、商“其一而通于三”

关于发展工商业的思想，洪大容有所论及，但不系统，朴趾源则在“富贵共之”的“理想国”里也有所阐发。在此基础上,朴齐家深入一步,作了较系统的阐述,较有理论性,并给予哲学的阐发。

1. 百工之事，“违圣人数法者盖寡”

有关“器用之法”，朴齐家以中国为鉴，在《北学议·序》中指出：“自汉以后，儒者不能通万有之数法，概曰此百工之事也，凡当时制度之书，但载其大纲，然中州则业有颛门，技有师授，又四方才智之士，因其性之所通，各致其精，互相传袭，而其城廓室庐、车舆器用，违圣人数法者盖寡，是以精微牢固，无伤财害民之患”[1]。

在中国，自汉代以来，有关“通万有之数法”的事，逐渐寓于“百工之事”并设局以“师授”其技。各方面的专门人才，深入研究，“各致其精，互相传袭”。这样，“城廓室庐，车舆器用”，都体现了圣人的法度，成了“正德利用厚生之具”，因此，“精微牢固，无伤财害民之患”。

在器用发展问题上，朴齐家非常重视车制与交通，他以中国的车制为鉴指出：“燕京白昼，车毂訇訇，常若有雷霆之声。每街市间行，左右呼而请者林立。必云：‘要车吗?’各停车驾马而待之以售贳”[2]。他把车与交通作为物业交流，繁荣经济，以实现“利用厚生之德”的重要手段。而相比之下“我国无用之儒，古无而今

---

〔1〕〔2〕 朴齐家：《楚亭全书》下册（附），410、427页。

有；有用之车，古有而今无。利害之相反至于此极，民之憔悴，固无足怪矣"〔1〕。祖先开创出来的车制传统，在固陋保守的俗儒手里给丢掉了，游食者增加，物业却衰竭，"利害之相反"达到了极点，"民生憔悴"，贫穷落后是在所不免的。

朴齐家进一步论证说："车出于天，而行于地。万物以载，利莫大焉。而我国独不行，何也?"〔2〕车制是顺应"利用厚生"法则而创生的，修路造车可以载运万物，"利莫大焉"。"我国独不行"是不符合圣人之道的。

2．"商薄而失其业，四民俱困不能相渗"

商虽是"四民"之一，但自古以来总被冠之以"奸"，受到世人鄙视。在这方面，以"小中华"自居的朝鲜朝社会，更显得浅薄。朴齐家说："善理财者，上不失天，下不失地，中不失人。器用之不利人，可以一日，而我或至于一月、二月，是失天也。耕种之无法，费多而收少，是失地也。商贾不通，游食日众，是失人也。三者俱失，不学中国之过也"〔3〕。"器用"之利，得之于"天"，"耕种"以食，得之于地，是尽"利用厚生"之道。要实现这种"利用厚生"之道，则得之于商贾。所以，"善理财者，上不失天，下不失地，中不失人。"而要做到这一点，必须北学中国。

在这里，朴齐家给商业以很高的地位。一方面，商业居于农、工各业中间，处于协调的地位，使天、地、人之道得以实现。另一方面，商业把天地物产赋予人，以实现"利用厚生"之人道价值。

商业如同其他产业一样，也是"利用厚生"的重要方面。朴齐家指出："夫财譬则井也，汲则满，废则竭。故不服锦绣，而国无织锦之人，则女红衰矣。不嫌窳器，不事机巧，而国无工匠冶铁之事，则技艺亡矣。以至农荒而失其法，商薄而失其业，四民俱困不能相渗，国中之宝不能容于域中，而入于异国。人日益富，而我日

〔1〕朴齐家：《楚亭全书》中册，337页。

〔2〕〔3〕同上书，下册，第428、295页。

益贫，自然之势也"[1]。

在这里，他以汲井为例，证明如果鄙视工商业，那就必然造成"女红衰"，"技艺亡"，"商薄而失其业，四民俱困不能相渗"的恶果。如使国宝流入他国，"人日益富，而我日益贫"，是"自然之势"。所以朴齐家指出："有人于此学瓷术之术焉，殚心力而为之。国不知售，而反厚敛焉，则其不悔其学而弃之者几希矣"[2]。

朴齐家生活于资本主义萌芽、生长的李朝后期，对商业的社会价值有较深入的哲学思考。他还从"有无"、"轻重"角度，论证了商业的重要性。他说："古昔圣王为之珠玉帛币之等，以轻而敌重，以无而资有。复为之舟车以通其险，犹恐千里万里之远有不能至者焉，其博施也如此"[3]。"珠玉帛币"虽轻，但它们可以"敌重"，即可以购买日用器物，也可以易城易池。所以，在朴齐家那里，商业交换是符合自然法则的，也是不违圣人之教的。

商业活动本身并不能直接创造民生器物，但是它可以使士、农、工、商"相渗"，使其他各业兴盛。商业是间接创造财富的酵母。朴齐家"以无而资有"这一命题来表述这一社会内涵。"无"虽不生"有"，却可"资"有。

李朝后期的陋儒们是不会有朴齐家这样的认识的，当然也就极力反对"北学中国"。朴齐家指出："我人创见中国市肆之盛，而曰专尚末利。此知其一，未知其二者矣。夫商处四民之一，以其一而通于三，则非十三不可"[4]。陋儒只"知其一，不知其二"，把中国的"市肆之盛"说成追逐"末利"，当然不会悟到"商一通于三"的道理。

3. 名物"足以资其心智"

在朴齐家的工商思想中，超出前人的地方是，重视工商活动对人格的教化作用。在这方面，洪大容涉及很少，朴趾源也未作过系统说明。朴齐家以中国精于器物以造就人格为例，论证说："中国瓷器无不精者，虽荒村破屋之中，皆有金碧彩画之壶钟罐碗之属。

---

〔1〕〔2〕〔3〕〔4〕 朴齐家：《楚亭全书》下册，485～486、459、484、536～537页。

非其人之必好奢也，土工之事当如此也”[1]。

在中国即使是荒村郊野里，也有“金碧彩画之壶钟罐碗”之器，这不是“好奢”，而是华夏“土工之事当如此”。“金碧彩画”的器物，衬出来的是精于工、勤于业的人。与此相反“我国瓷器极尘沙粘其下，仍而烧成，累累如干饭。曳之伤盘桌之属，洗之滞滓秽之物。置于地下，恒甎凡而数倾，口哨而色恶，不可名状。国之无法至此而极矣。”相形之下，由器物之丑陋，而见人之苟且。

“故凡人家昏礼宴集，及使客支待祀飨之日，不知几器破碎于婢仆舆佁之手。此岂器之故哉？始也工尘习焉，而民尘始也，器尘熟焉，而心尘转辗成俗，一瓷之不善，而国之万事皆肖其器，物之不可以小而忽之也。”凡有婚丧嫁娶之事，打碎盘碗不以为然。不知事工精慎，“转辗成俗”，“工、民、尘心”相染，“国之万事皆肖器”，所以物虽小而教化人之事却大。

朴齐家进一步以“三代之器”为据，说明器物对人的教化作用。“舜陶河滨，器不苦窳，三代之器愈古逾巧。今云从街上列置累千瓷器，若在三代之时，皆在不得鬻之列者也。碎之而不足惜。碎不足惜之心生，而可惜之器亦不得完。”舜制陶比葫芦还光美，三代的器物，越古越精巧。现在的器物质地不好，卖不成，碎了不可惜。“碎不足惜之心生，而可惜之器亦不得完。”人心教化不到，工巧的器物也就造不出来。

朴齐家肯定工商活动对于人具有教化作用，主张应重视“琐屑”的处事待人之规。他说：“圣人之识，广大精微，包括万有之数法，各造其极，何尝以为琐屑而去之乎？”[2]圣人从“广大精微”到“琐屑精微”，无所不包，“各造其极”。所以，朴齐家指出：“古鸟兽虫鱼之名物，尊罍彝爵之形制，山川四时书画之意，《易》以之而取象，《诗》以之而托兴，岂其无所然而然哉？盖不如是不足以资其心智，动荡天机也”[3]。“周易”之取象，《诗经》之起

[1][2]　朴齐家：《楚亭全书》下册，457、458～459、409页。

[3]　同上书，507～508页。

兴，都不是凭空而然的，都是以鸟、虫、鱼等“名物”，尊、咎、彝、爵等“形制”为根据的。如果不是以这些“琐屑”之物“取象托兴”，就“不足以资其心智，动荡天机”。就是说“圣心之资”不过是“尊、咎、彝、爵”“琐屑”之“形制”“名物”而已。既然圣心都是以“琐屑”之物为根据的，那么对于一般人的教化，当然也就更离不开器物之资了。

朴齐家由此得出结论说：“虫之生于花者，翅须犹香；生于秽者，蠢息多丑。物固如此，人亦当然。生长于韶华锦绣之中者，必有异于汩没于尘埃薄陋之地者。吾恐我国之人之须翅不香也”[1]。成长于“韶华锦绣”的优秀文化环境里的人，必然要与“汩没于尘埃薄陋”的恶劣环境里的人判然不同。朴齐家的这些思想与“人是环境教育的产物”的思想有相通之处。所不同的是，朴齐家的这种思想是建筑在工商实践活动基础上的，它反映了东亚实学的某些特点。

四、“舍旧图新适于时”的改革思想

作为北学派实学思想家的代表，朴齐家对实学的思考既重现实，又重传统。在这方面，他比洪大容、朴趾源等前辈思想家们的思考更为深入细腻，方法更加开放辩证，进而将实学思想引向深入。在朴齐家那里，实学是改革开放求发展的学问，具有现实性。同时，实学又是历史文化的延伸与生发，具有比较厚重的历史主义思考。出于立论的需要，朴齐家以先秦儒家经典为据，给予历史的考释，使实学源流一体。在这方面，朴齐家也比其前辈开拓得深广一些。朴齐家对程朱思想的态度亦多是历史主义的，既有足够的认同，阐扬了程朱思想中的实学内容，又给予批判继承，表现了北学派实学思想家的包容性。

---

〔1〕 朴齐家:《楚亭全书》下册，507～508页。

1．“君子立言，贵乎适时”

在朴齐家的实学思想中，因时制宜的时效性和因地制宜的实效性思想是重要的方面。他在《伯夷太公不相悖论》中说：“呜呼！义理无穷，遭逢亦异，则天下之事固难以一概论矣”〔1〕。

外在世界是无限的，而这个无限的世界，“义理无穷”。由于主体“遭逢各异”，各有随遇，必会从不同侧面去理会这个“无穷”。所以，没有一成不变的东西，而是因时因地和主体的不同实用指向，有其不同的情况。千古圣训之义理也不会一训永垂，不可一概而论，而应“贵乎其时”。

朝鲜朝的性理之学一统天下，当时已成为强固的统治思想，成了占绝对统治地位的意识形态。朝鲜朝素以“儒学优等生”自居，其教条、僵化、固陋，几至于冥顽不灵。在这种历史背景下，朴齐家能有这样较透彻的求实求是思想，是难能可贵的。其中也包含了较深邃的哲学思考。从另一个角度说，也正是反弹于这种教条、僵化的环境，造就了朴齐家。他说：“夫君子立言，贵乎适时，使余以处中国，则无所事于此论矣，在吾邦则不得者，非其说之迂也，抑势之自然也”〔2〕。

中国的情况和朝鲜朝的情况不同，立言的对象、根据、目的也随着客体关系变化而不同，其所“立言”本身也不同。这是“不得不然者”，而不是立言游移。这也是“势之自然”，有其必然性。

他进一步说：“凡天地万物造化不穷之迹，莫不有待而资取焉”〔3〕。天地万物是不断生发，“造化不穷迹”的；而万物互相联系，互为依凭，因此，情况总是千变万化的，人们不能停留在旧的框框里，而应“舍旧图新适于时也”〔4〕。“图新适于时”的变革思想，是为其改革时弊，北学中国“立言”的。朴齐家批评两班贵族和陋儒们说：“今人只是一部胶漆俗膜子，透开不得。学问有学问之膜子，文章有文章之膜子”〔5〕。人们一味因循，胶着于“俗膜

〔1〕〔2〕 朴齐家：《楚亭全书》下册，21、541页。

〔3〕〔4〕 同上书，中册，34、67页。

〔5〕 同上书，下册，537、29、540、329～330页。

子”，“透开不得”，而民生利用每况愈下，“识时务者，其可不及时更张之乎?”[1]

朴齐家得出结论说：“文章之道，在于开其心智，广其耳目，不系于所学时代也”[2]。不管在什么时代，“开心智，广耳目”，学以致用，是为道体。在任何时代，学都是为用的，“学以致用”正是传统儒学的实践理性之集中体现。“学”是个历史延传过程，“用”也是个历史发展过程，二者都不是一成不变的，问题在于“学用”主体，“不系于所学的时代”而开“耳目心智”，有所发明，有所创造。由于朴齐家对历史、文化、现实有了相当深度的哲学思考，所以，所思所论才有超出其前辈之处。

2. 考据该洽，援古证今，“犹为有用”

在对实学给予历史主义的理解中，朴齐家多有历史、传统与现实为用的深沉思考。其中对原典的解读、阐发，是重要方面。并且比前辈们思考更深入些。他的实学多有重考据的内容，已见其从“利用厚生”实学向“实事求是”实学过渡、传承之肇。朴齐家不一般地否认“穷理”。他说：“古人何尝不穷理？而理学之名起于宋，盖自诚意之前，已穷物理。初学后生高谈性命，至有与晋世清谈并称之讥。夫老庄玄言，何尝非至理，但不急于实用耳。”[3]朴齐家对宋儒的“穷物理”给予实学理解，认为宋儒不是错在“穷理”上，而是错在“初学后生高谈性命”，以至与两晋清谈无别。另一方面，宋儒的“穷理”也好，宋儒后学也好，老庄也好，虽也讲“穷理”“但不急于实用”，这又与《大学》修、齐、治、平实践理性相悖，因此成了“清谈”。

可以看出，朴齐家在措词上对程朱与他们的“初学后生”是作了区别的。朴齐家从实学的立场和视角，历史地解读了程朱的思想，对二程与朱熹思想中的求实思想给予了正确评价，也见其对历史与传统之把握的功力。他说：“亦犹程子之说《易》，略象数而宗

---

[1][2][3] 朴齐家：《楚亭全书》下册，537、29、540、329～330页。

义理，以救王弼以后老庄之弊云尔。此圣贤随时扶世苦心"[1]。二程的《易》学突出了义理的追求，旨在光复儒学的"学以致用"之学，救治玄道之清谈。这是"圣贤随时扶世苦心"所用。从这个评价可以看出，朴齐家对二程思想中的实学内容是肯定的，并敬以"圣贤"之谓，表明朴齐家对二程多怀恭敬之心。朴齐家还说："凡思有缘物而起者，有超物而过者。训诂亦然，有从心直解者，有因他说而反之者。朱子之为说也，必以古注为不足而有反之者矣。后人因朱子说而又超而过之，安知不反与古注合"[2]。朴齐家对朱子的训诂注疏给予很高评价，认为他是"必以古注为不足而有反之者"。朱注正是"超物而过"之"思"，是对"古注"违背原典实践理性精神的纠偏，是求是的一种努力。他认为朱子之后学又超朱熹之说而过之，竟把朱熹思想有价值的真髓扔掉了。这些"后人"岂知他们反而与古注之违实学相同调合拍了。朴齐家对朱熹的思想是肯定的，而对朱熹与其后学做了区分，他所指斥的陋儒正是指朱子的后学。其实，程朱在本体问题上是有违于传统的实践理性精神的，他们将"理"做了绝对化的抽象，甚或带有了准宗教化的倾向，偷运了佛道的某些学说结构原则。朴齐家不足以看出这些问题，并且在当时的朝鲜朝环境下，对程朱之学不宜有所微辞。而朴齐家多是从实学角度诠释程朱的思想，是将程朱思想放到历史与传统中去思考的，这又是他的深刻之处。

朴齐家将程朱与汉儒对待以解。他说："至于今日，则朱子之说又如日中天，而名物训诂之学微矣，正当表章汉儒旧说与大全集注并行不悖，岂非朱子之本意？"[3]就是说，时下朱子学方兴未艾，"如日中天"，而"名物训诂之学"式微。其实，"汉儒旧说与大全集注并行不悖"，这是朱子的本意。朴齐家又说："夫以朱子集大成于群贤，于其撰小学之书也，以《曲礼》、《内则》、《弟子职》等篇为之支流，而本之以洒扫应对、执事居敬之说，未尝一及于三

---

〔1〕〔2〕 朴齐家：《楚亭全书》下册，49、331页。

〔3〕 同上书，中册，49页。

蓄尔雅之训者，岂真不讲于六艺之旨而然欤？盖有所存焉"[1]。

朱子"有所急者存"，未及讲论六艺。他"撰小学之书"，"而本之以洒扫应对、执事居敬之说"，正是朱熹的"急者存"处。这就是当务之急，整饬人心，存天理，灭人欲。整饬人心又要从"执事居敬"、"洒扫应对"做起。在朴齐家看来，朱熹"岂真不讲于六艺之旨而然欤"？不是的，朱子是"盖有所存焉"，他是有更深层的价值指向的，而且这个指向穿透"六艺之旨"，是更深广的追求。这就是说，朱熹"撰小学之书"，讲求"洒扫应对、执事居敬"，是更深刻的实学。朴齐家对朱熹的认同是深层的认同。

朴齐家对实学的理解是历史主义的，他对实学内涵的理解也就更厚实些。这方面有其前人所未及处。这在他对程朱理学的论述中，较集中地反映出来。在他看来，程朱理学具有更厚重的实学。朴齐家一方面区分了程朱之学与其后学，另一方面对后世的实学家对程朱之学理解之简单化和评述之狷狭性似有异见。朴齐家所认同的是务实亦务虚，虚实互发的辩证实学，所以他才有对朱子《小学》之撰的如上阐解。这也正是朴齐家的这种厚重的历史感，才使其实学与"实事求是"实学联系起来。另一方面，这也应是受中国考据学影响的思想发展。朴齐家说："苟能考据该洽，援古而证今，则其视玉匣之诛、金风之辞，不犹为有用之策邪？"[2]

"考据该洽"，是要确当地理解古典文本，而对这种文本的理解，又必然是历史的、传统的、现实的，即所谓要"援古而证今"。这里涉及到哲学语义、文本解释等现代哲学的内容。在朴齐家看来，"考据该洽"，合理解释，则古典可援，今用可证。朴齐家重古今一体，主张"古为今用"，体现了北学派实学家比其前辈更趋深刻，也富于信心、勇气和魄力。惟其如此，他多次往返于中国而不辞辛劳，遭流放而其志不改，是乃可歌可传者也。

朴齐家重"考据该洽"，同时他又与一般考据学有所不同。他不是为考据而考据，去钻故纸堆，他立足于"有用之策"，从实文

---

[1][2] 朴齐家：《楚亭全书》中册，48～49、53页。

实行、实体实用角度去考虑的。他的“考据该洽”是基于较深厚的历史主义思考的。在他看来，宋学延传了原儒的实践哲学，而与玄道有悖，具有儒学文化的实践性质和品格。北学派实学家，在十八、十九世纪之交，对历史、传统、文化有如此较深刻的思考，微见其思想之深度。

第十七章　丁若镛的“实践实用之学”

一、生平与著述

茶山丁若镛是朝鲜朝实学思想的集大成者，他将“经世致用”、“利用厚生”和“实事求是”实学会通为一，又将西方技术科学精神融会贯通，完成了庞大的实学思想体系建构。茶山先生著述卷帙之浩繁，思想建树之高远，生命历程之坎坷，都在朝鲜半岛思想史上鲜可比肩。

英祖三十八年农历六月十六日（1762.8.5），丁茶山出生于京畿道广州郡马岘陵内里。冠名若镛，后一直喜用镛字以为名。乳名归农，其字为美庸、颂甫。号茶山、俟菴、冽樵、竹翁、籜翁、筠庵、紫霞山房主人，又自号苔叟。其别号为三眉子，堂号为与犹堂。他以汉江为冽水，取栖身冽水滨之意，亦号冽水。茶山外家作为南人党颇具势力。外曾祖尹斗绪，号恭斋，是位声名陡高的文人，画得一手好画，与18世纪初的著名画家廉斋、玄斋齐名，合称画坛“三斋”。恭斋又是藏书家，家中大量书籍一直传了下来。茶山每在外家饱读经纶。

茶山天分卓尔，4岁始习《千字文》，常得邻人褒奖。9岁丧母，在父亲膝下苦学5年。14岁时与承旨洪和辅之女完婚，其后父亲亦回汉城供职户曹佐郎，茶山于翌年开始在京城生活。

1782年2月初，茶山往汉城赶考，初试及第，4月会试，又中

生员。翌年，就读成均馆。1784 年夏，他应王命，在经筵席讲授《中庸》。为备讲，他拜见了大学者李蘗，讲授获得成功，茶山亦为正祖所信。嗣后，茶山从李蘗处学习西学文献，也听讲过天主教理。茶山在成均馆 6 年，于 1789 年，28 岁上文科中第，开始了仕宦生活。

1789 年 3 月，茶山殿试及第，授抄启文臣职，此职专授予文成高者。5 月供副司正职，6 月任假注书，走向通往朝廷命官之路。其时茶山挂名奎章阁。

1790 年 3 月，因“攻西派”相攻讦，茶山被流放到忠清道海美县地方。因正祖救助，不过十几天便重回汉城复归原职。他任职艺文馆的检阅，因政内有人反对其就任，他辞谢是职。

1791 年 3 月，茶山任司谏院正言，翌年任职弘文馆修撰。其时正值修水源华城，茶山赴任设计，他运用在西学中所学到的几何、物理知识，制造出了起重机，用滑轮起运重物。由于采用先进技术，节约了大量的人力、物力，工程速度大大加快，很受正祖褒奖。这一年父亲在庆尚晋州职地作古。

1794 年 7 月，茶山服丧毕，任职成均馆直讲。10 月受国王之命，任京畿暗行御使，巡视了涟川地方。

1795 年，茶山任司谏院司谏，承政院同副承旨，后升任兵曹参议，也在这一年，北京的法国教会派遣汉人传教士周文谟，偷越义州关栅，潜入汉城。此事与茶山有瓜葛。事发后，迁任忠清南道金井察访，专事查访几个驿地。

1796 年，茶山被重召入京，任兵曹参议，反对派的陷害更加猖獗。第二年，茶山再度迁职地方，任谷山府使两年。

1799 年 4 月，正祖再度召茶山入京，授兵曹参知之职。

1800 年春，茶山携眷归乡。随后，正祖急召茶山返京，他不得不再度回汉城。

1800 年 6 月 26 日，正祖王崩驾。11 岁的纯祖继王位，大王大妃、英祖的后妃金氏掌国柄，老论党独揽大权，茶山重又返回马岘故里。

掌权的老论派戚室贵族旋即以查清天主教徒为名，欲将聚集了优秀人才的改革派时派南人党一网打尽。正祖崩后半年余，1801年2月9日，李家焕、李承薰和茶山三兄弟等许多改革派学者，被关进监牢。此之谓“辛西邪狱”，此亦“势道政治”强权肇始。

1801年3月9日，茶山被发配到庆尚北道长髻，11月5号改配康津。

1818年9月14日，茶山结束流放生活，从康津返回故里。

宪宗二年二月二十二日（1836），茶山家乡大饥荒，他含忧辞世，享年76岁。

茶山著述现已收入《与犹堂全书》，是书为茶山外玄孙金诚镇所编，郑寅普、安在鸿校，新朝鲜社1936年活字版出版，全书154卷，76册。韩国文献编纂委员会1960年影印成4册本。汉城景仁文化社1970年影印成6册本，现多通行此本。兹详列全书集卷如次：《诗文集》22卷，《杂纂集》3卷；经集：《大学公议》1卷，《大学讲议》1卷（含《小学枝言》、《心经密验》），《中庸自箴》1卷；《中庸讲义补》1卷，《孟子要义》2卷，《论语古今注》10卷，《诗经讲义》3卷，《诗经讲义补遗》1卷，《尚书古训序列》1卷，《尚书古训》7卷，《梅氏书平》4卷，《春秋考征》4卷，《周易四笺》8卷，《易学绪言》4卷；礼集：《丧礼四笺》16卷，《丧礼外编》4卷，《丧仪节要》2卷，《祭礼考定》1卷，《嘉礼酌仪》、《礼疑问答》一卷，《风水集议》1卷；乐集：《乐书孤存》4卷；政治集：《经世遗表》15卷，《牧民心书》14卷，《钦钦新书》10卷；地理集：《疆城考》4卷，《大东水经》4卷；医学集：《床科会通》6卷。

茶山生前著述未收入《与犹堂全书》而流布于民间社会者，收入《与犹堂全书补遗》。此书由韩国茶山学会编，景仁文化社1975年出版发行，含文字、墨迹影印等，共5册，未分卷。分册记如下：第一册：《茶盦诗帖》，《竹栏遗说集》，《真珠船》，《桐园手钞》，《洌水文簧》；第二册：杂纂篇：日记：《金井日记》，《竹栏日记》，《奎瀛日记》，《舍珠日记》；杂著：《茶山漫笔》，《雅言指暇》，

《馄饨录》，《雅言觉非补遗》，《与犹堂杂考》，《青馆物名考》；教育：《教稚考》，《不可读说》，《儿学编》，《弟经》；佛教：《大东禅教考》，《挽日庵志》；历史：《东言杂识》，《押海丁氏家乘》，《东南小史》；第三册：政法编：《明清录》，《钦典》，《山斋冷话》；国防编：《民堡议》，《桑土志》，《军制考》（假题），《备御撮要》，《日本考》1、2，《汉兵、外夷、土贼考》（假题）1、2、3；第四册：数学编：《勾股源流》；杂纂编：《俪范指南》，《书义》，《易义》，《壬子岁诸道太阳出入昼夜时刻》；第五册：经学编：《尚书知远录》7卷，《广孝论》，《读礼通考笺注》，《周易滕言》，《诗经讲义续集》11卷。

二、“太极者，阴阳混沌之物”

丁茶山与“北学派”的朴齐家交好，他们同在奎章阁叙职，并且一起研制种痘获得成功。但是丁茶山没有几多北学清朝的言论，倒是对民族文化虚无主义倾向批评得切中肌理，似对北学论者的激进倾向和情绪化有所微词。丁茶山更多地强调民族文化之根，同时努力区分西学与西教即当时传到朝鲜的天主教，主张学习西方的科学技术。

丁茶山关注西学，但他又未提到多少宇宙天体方面的西学思想，也未如洪大容设局进行宇宙天体观测，确证地圆、地动，宇宙无限等。丁茶山倾心于西学的科学技术，大约以为宇宙天体思想有些大而无当，不能解决民生积弱问题。

但是丁茶山并非全然不关注宇宙自然问题，他曾指出过传统的“天圆地方”的宇宙论，对宇宙自然具有贴近近现代科学的理解。尤其是他在对《周易》及其他儒家经典的研究中，提出不同于前人的太极理气思想。他说：“太极者，阴阳混沌之物，太极分而生一阳一阴也。一阳既是纯阳，如何生得少阴？一阴既是纯阴，如何生

得少阳?"[1] 在茶山，太极只是一"物"，且是包含了矛盾的对立统一体。这种对太极的诠解，同程朱学派以"理"释太极的做法截然相反，是两种对立的哲学倾向。同时，茶山对邵雍的先天象数学大不以为然。

茶山以"物"解太极，以"阴阳"摩状此太极之"物"的存在状态，他认为以"水火风雷"摩状"仪象之名"已背离实际，是一种牵强的臆想。他说："四象者，天地与水火也；八者，天火以生风雷，地水以生山泽也。此两此四，皆有形、有质，可见、可摸之物，何得曰仪而曰象乎？揲蓍之法仪此两而象此四，故曰仪曰象。今指本物冒之以仪象之名，其亦违于实也"[2]。"水火风雷"等作为卜蓍之"象仪"之借用尚可，将此"仪象之名"冒为"本物"就错了。可见茶山对《周易》的理解是十分深刻的。黑格尔曾谈及《易经》，命之为中国人论原则的书，仅从方法论上解《易》，茶山则将太极解为"本物"即物质本身，同时又讲此"本物"的即矛盾又统一的存在、活动之状态。

丁茶山又说："一阴一阳之谓道者，天之所以生育万物……一阴一阳，易之所以为易，法此而已，此与两仪、太极何干何涉?"又说："成之者性也，一阴一阳之上明有宰制之天，而今遂以一阴一阳为道体之本可乎?"[3] 阴阳、太极只是万物之生育，除此与"两仪"与"太极"无关涉，这种实有的"万物"之化育，就是"天"、"道体"本身。

天地万物即太极本身，万物丰富多彩，林林总总是物自身矛盾运动的表现，并非万物之上又有一个使然者。丁茶山说："一生两者，分一而为两，非于太极之外添出个四气也（今所云二阳二阴)。四生八者，分四而为八，非于四气之外，添出个天、地、水、火、雷、风、山、泽也"[4]。在这里，丁茶山活用了古来"太极"、"阴

---

〔1〕〔2〕 丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第三集，517、524页，汉城，景仁文化社，1987。

〔3〕 同上书，第二集，504页。

〔4〕 丁若镛：《与犹堂全书》第三集，527页。

阳”等范畴，表述了世界的物质性、矛盾性、多样性等思想。同时，他又接受了李瀷的“地球地动”思想，并据此否定了传统的“天圆地方”说，他的这种宇宙自然论与其西学技术科学思想相联系，具有较多贴近近现代哲学的思考。

关于“理”，丁茶山说：“天地万物之理，各在万物身上，安得皆备于我？犬有犬之理，牛有牛之理。此明明我之所无者，安得强为大谈曰皆备于我乎？”〔1〕这是说“理在物上”，不备于我。犬牛个物自有其理。这里的“理”讲的是事物的规定性、规律性。“理”是个性与共性的统一，不存在脱离个性的绝对的“理”。“我”只是“我”，万物之理不能“皆备于我”。这是丁茶山对孟子的“万物皆备于我”王阳明的“理在心中”思想的一种纠偏。

丁茶山又说：“吾人一生事业推有穷理一事而已，穷理将何用矣！夫以理为性，则凡天下之物，水、火、土、石、草、木、禽、兽之理，皆性也。毕生穷此理而知此性；仍于事亲、敬长、忠君、牧民，礼、乐、刑、政，军旅、财赋，实践实用之学，不无多小缺欠。知性知天无或近乎高远而实乎先圣之学”〔2〕。性理学离开水、火、土、石、草、木、禽、兽个物之“理”，去言床上架屋的“性理”、“太极”，一方面远离了“先圣之学”，不符合先秦儒家的实践理性哲学。另一方面，造成了崇尚空疏，不务实践实用的学风以为害世风。丁茶山毕生用了大量的精力考据儒家经典，最终是要批判性理之学将性理吹胀，绝对化的倾向，以及由此产生的空疏学风和时尚，用自己的“实践实用”哲学将先秦儒家的实践理性与朝鲜朝实学贯穿一体。

在经学研究中，《周易》是丁茶山关注的重要经典。其中关于事物变易、发展、矛盾、生新等思想，也是他的宇宙自然哲学的重要组成部分。他说：“易者，明也（字从日从月）；明者阴阳也；阴阳者，四时也”〔3〕。这就是说，易是从日月、四时寒暑之变易现象

〔1〕〔2〕 丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第二集，145、143页。
〔3〕 同上书，第三集，555、548页。

中，总结归纳，状之以阳阴之对举的。个中即言客观辩证法，亦谈主观辩证法，又说到二者的统一。可见丁茶山对《周易》的理解是有较高的哲学品位的，这与他的“太极”、“性理”思想相一致。所以他说：“《周易》是义理书，不干卜筮”[1]。他是将《周易》作为“原则的书”来解，即当作世界观、方法论来解读的。他还认为《易经》亦不应纯然作为卜筮之书来理解，坚持了《周易》研究的无神论立场。

关于太极、阴阳、变化生成之状之理，丁茶山说：“马融以北辰为太极，今人愕然不信，然求诸字义，实无错误。原夫极者，屋极也。中隆而受四聚者谓之极。……凡古经用极字，皆此一义，未有以混沦溟涬之气，冲漠玄妙之理，名之曰极者也。造物生法虽若广大，其实皆用一例。西瓜之始生也，其小如粟，而就其体中求其所以渐大之故，则先自蒂始，小舒为圆形，复收为花脐，乃实乃胀以成大。天地创造之初，其法亦必如此。北辰者，瓜之蒂也，渐舒为圆形，复收为南极，南者瓜之脐也。草木瓜蓏、百果百谷，其例皆同，则洪造初，其法应然。北辰之为太极，不其明矣乎？或曰：‘子安知夫南极之非瓜蒂，而北极之非瓜脐乎？’答曰：‘北极南极孰始孰终虽不可知，然赤道以北其地文明，为神圣之所起。天地大势，北坐而南乡。彼赤道之外，北户之地，终不可以主此世界。由是观之，北极为之蒂，而南极其脐也。北辰之为太极不亦宜乎？一点之蒂为天地之所始，故名之曰太极，又曰太极生两仪，非无谓也’”[2]。丁茶山解明字义后，批评了“以混沦溟涬之气”与“冲漠玄妙之理”为“极”的“性理”之学。可以看出，他对“气”本论和“理”本论都是不满意的。在丁茶山，“极”只是“物”及其“自造”本身，或“气”或“理”都是物外之别造概念。他连“气”也一并否定，正是他的“太极”理解之深刻处，是他从科学实证理解“太极”，建立哲学的“物”的一种努力。在西方亦曾有“以太”说的物构思想，而后来为实证科学所否定。丁茶山以自己的方式试

---

[1][2] 丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第三集，555、548页。

图走过这种思想发展历程，这种“太极”论有其思想史意义。但是，由于当时科学技术条件等限制，丁茶山“太极”论的展开，虽也涉及“赤道”、地圆等思想，却未如北学派的宇宙自然观有其足够进深，而大体以“西瓜”为例，与唐柳宗元“天地一大瓠果”的思想类似。

三、一生颇倾心于“西学”

在朝鲜，西学一开始大凡是通过朝鲜朝使臣从中国传过去的。至北学派实学时，西学、西教即天主教思想传入半岛已成规模。在正祖朝则“搢绅、章甫，凡聪明才智者，咸溺西教，将有黄巾、白莲之乱”[1]。北学派作为激进的改革开放派，拥抱“北学”以“利用厚生”，同时也热烈欢迎西方技术文明。但是他们的关注点主要在中国文化。而真正对西学有较深入思考，在更大的东西方文化会通意义上有过冷静思考，开创一个新时代的半岛文明，当数茶山先生。

1776年3月，英祖崩，正祖开始启用南人派，茶山父亲叙职户曹佐郎，迁居汉城。15岁的茶山随父来汉城，与“经世致用”实学家星湖李瀷的重孙李家焕相识，并倾心于星湖实学。通过读星湖著作，茶山开始了解西学。与此同时，茶山也从李家焕、李承薰等处受到天主教的影响，茶山说：“臣尝与于泮中同看其书”[2]。看了西洋科技书与教义书，在23岁时，接受了李承薰所施洗礼。不久，又脱离教门。在与天主教徒的接触中，茶山有机会直接接触了西方的科学技术思想。在茶山的实学里，星湖学是其本，同时借用了西学科学技术思想。茶山的这个思想建构取向，正是东亚社会走向近现代的底蕴之律动，反映了一种历史大势。

茶山学习西学“颇倾其心”。他说：“既上庠，从李蘗游，闻西

〔1〕〔2〕　丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第一集，316、330页。

教见西书。丁未以后四、五年，颇倾心焉"[1]。年轻的茶山为西方的科学及其技术思想所打动，他看到了西方文化中的合理因素。认为可以纠偏东国陋儒执于虚玄之弊病，而使国家民生由贫变富、由弱变强。他是星湖实学的同调者。关于所以如此倾心西学的缘故，他于 1799 年 4 月所撰《自明疏》中说道：其志于实学，乃为西人之问学，特别是天文、地理、农政、水利、测量、医疗诸术也，而非志天主之教耳。认为西人之术适合吾国之实。为求西学之术除近天主之徒无他途也。茶山学西学是经过了深思熟虑以后，有所取舍的。

茶山虽与北学派实学家交笃，但他很少言及北学清朝。倒是常提醒人们不要"务远忽近"，失了民族根柢。他说："务远忽近古今之通患，惟我东为甚。虽声明文物摹似于中华，而书纪载宜明乎本国。与其探奇搜神于方域之外，欲穷其不可穷之理，曷若察迩，核实于方域之内，以明其不可明之事哉"[2]？显然，茶山立志更高远，倾心西学，在更广阔的视野里建构实学。同时他要在更深的本根意义上理解实学，这就是他重新解释孔孟之学以成洙泗学的原因。

关于西学与东学的关系，他说："蒙气之说出于晋著作郎束皙，历代因之。使其言创于西洋，自是历象之法无与邪学"[3]。反对派以天主教徒们以蒙气之说乱儒学之统绪，欲治其罪，茶山说蒙气之说出于晋著作郎束皙，反证了东西学互证，从讲求天文"历象之法"即在科学上恰可同道而和璧。在腐儒当道的朝鲜朝后期，英正两朝亦无大作为，而茶山有如此高远之见，为志西学几冒生死，流配 18 载而未移，实为难能可贵。

茶山也从文明发展的大趋势，对东西方文明会通互补有所论述。他说："西洋之书出于东国者为数百余年，史库玉堂之旧藏亦皆有之，不啻几十编帙。年前特命收取购来之，非今斯今即此可知。故相忠文公李颐命文集亦有与西洋人苏霖戴往求见其法书。其

---

[1][2][3] 丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第一集，329、150、317 页。

言以为对越复性初，似与吾儒无异，不可与黄老之清净、瞿昙之寂灭同日而论”[1]。就是说西方书籍早在朝鲜有存，思想文化具有内在的亲和力，从内容上讲，其社会思想亦“与吾儒无异”，其技术科学正合我之实学，合原儒孔孟之道，“不可与黄老之清净、瞿昙之寂灭”，亦即陋儒之学“同日而论”。

丁茶山 15 岁少年始读西书，尚不分西学与西教，但到了后来则对二者做了分别，多矢志于西学，而对天主教则有较多取舍和存疑之想。他在上引《自明疏》里，只正言技术科学文化，未言及天主教。而在《自撰墓志铭》里则说到“与吾儒无异”，讲的是社会教化之方，恐含西方的宗教文化，对天主教似未全然否定。但是相比之下，他对西学是亲和的，而对西教则有颇多否定之意。

茶山在《自撰墓志铭圹中本》里自述说：“辛亥以来，邦禁严，遂绝意”[2]。他入教以后，不久便脱离了出来。一方面，外在环境是“邦禁严”，留在天主教里，参加诸活动多所不便，在可去可留时，他选择了脱离宗教。另一方面，应该说他脱离天主教是他自我意愿决定的。在他那里，风水说、占相之类遗害国家民众，他是坚决反对的，这是与他的实践实用实学思想格格不入的。所以，天主教作为宗教也与茶山的实学理解相径廷，所以他“遂绝意”，脱离了天主教。

朝鲜与韩国南北学界对茶山先生是否为教民，仍有不同之论，见仁见智，更见茶山先生在西教问题取舍褒贬所思之深邃。茶山虽则退出教界，但始终与李蘗、李承薰、李家焕等教民交笃。与中国传教士、苏州人周文谟也有过从，且他的同胞兄丁若钟、丁若铨都是天主教徒。在这样的人缘圈里，唯茶山在正祖身边任职，又大受正祖信任。不是教民又不能不被疑为教民的核心人物，为私敌得柄以构陷，似亦难免。在当时，西教西学是分不开的，同在“邦禁严”之列。在这种情况下，他要“西学”，追求与北学派回归价值，这要比布鲁诺仅只对抗宗教，赴火慷慨要艰难些。茶山位迁中央要

[1][2]　丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第一集，318、329 页。

职，又几历生死，18载流放地，都是解读其人其文不可或缺的因素。

茶山任职谷山时，曾规劝天主教民“祭祀士林”。“金井在洪州地，驿属多习为西教。上意欲令镛晓喻以禁之也。镛至金井，招其豪申，谕朝廷禁令，劝其祭祀士林。闻之谓有改观之效”[1]。在这里，茶山有非议西教的地方，在于其教有违“祭祀士林”之传统礼法，不祭先人而信莫须有的天主。此虽是奉正祖旨意而为之的，而规劝实行则出于茶山的理解。经过规劝，“谕朝廷禁令”，金井地方“有改观之效”，是见了成效的。

茶山先生在世时，没有议论西学西教的环境，当时西学西教皆为邦禁，“乙卯夏，苏州人周文谟来，邦内淘淘出捕”[2]。在这种情况下，他无法阐明对西学幽深的思考，也无法辩论西学与西教。作为他的思想体系的重要组成部分，他的西方文化观和关于东西文化和社会发展的思想，只能在其“未立文字”之中，只能从其对星湖思想的继承，对西学西教的亲和选择及至临终慨叹穷苦农民为什么不知反抗的民主、民生思想中去综合体悟。

在茶山的洋洋著述中，见其西学西教字眼也多在《自撰墓志铭》及其扩本中。他要把这个心愿带进地下以自告自慰，他似对未来的历史走向有了一种理解，那就是文明开放与会通。他那个时候东西方还多文明礼见，还未大规模刀兵相见，人们尚可较平和、冷静地思考这个问题。茶山先生的这种理解或许也无意奉告后人，这只是他的感时之觉解未来的实学信念。

四、“继洙泗不传之绪”，以复心性之实

囿于时代环境，茶山西学思想以其实践实用的潜台词形式暗示出来，在其著述中得不到展开。相比之下，他对文化传统的实学理

[1][2] 丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第一集，332、329页。

解是泼撒无余的。他将自己“实践实用”的实学建立在文化传统的厚土上，这正是茶山实学的深邃处所在。“取六经四书，沈潜究索”是他学术思想的主要部分之一。茶山自叙自己的治学活动说：“幼年志学，二十年沉沦世路，不复知先王大道。今得暇矣。遂欣然自庆，取六经四书，沉潜究索。凡汉魏以来，下逮明清，其儒说有补经典者，广蒐博参，以定讹谬，著其取舍用，备一家之言”[1]。茶山曾在23岁上，为正祖王讲《中庸》。但如他自己所言，虽“幼年志学”，但“二十年沉沦世路，不复知先天大道”。二十年忙于世事，未遑沉思历史文化遗产，因而知世未深。流放康津，他才得以沉下心来，“广蒐博考”，尽心梳理考索，“备一家之言”，是可自庆。而他的治学目标是清楚的，那就是关注社会人文的实践实用大事，即通晓“先王大道”。

茶山所言“知先王之道”，就是溯实践实用实学精神至洙泗。他说：“逮乎有宋诸君子出，而继洙泗不传之绪，扫汉唐穿凿之陋，拔《庸》学于《礼记》之中，进《孟子》以配《论语》，而致一世以心性道器之说。于是乎，儒林道学歧焉为二，而两汉以来训诂名物之学几乎熄矣”[2]。“继洙泗之绪”是茶山学的追求目标所在。洙泗之水是孔子教习三千弟子的旧地，“继洙泗不传之绪”，就是廓清圣人之道的源流，实现“实践实用”的实学价值。在这方面，茶山肯定了宋儒“心性道器之说”的历史功绩，认为宋儒从《孟子》再进至《论语》而配，“扫汉唐穿凿之陋”，给被曲解的洙泗之学以一定程度的纠偏。

但是，包括宋儒在内的后儒，并未能见洙泗真谛，比之汉儒未见洙泗源头一样，都是违经叛道的。茶山说：“汉儒注经，以考古为法，而明辨不足。故谶纬邪说未免俱收，此学而不思之弊也。后儒说经，以穷理为主而考据成疏，故制度名物有时违舛，此思而不学之咎也”[3]。汉儒是“明辨不足”，结果义理未致。后儒虽注重

---

〔1〕〔2〕 丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第一集，334、161页。

〔3〕 同上书，167、61、157页。

义理探究，却又考据有疏，任意驰骋，偏离洙泗儒学精神，遂使道脉不传。终使汉儒与谶纬相杂，后儒无据骋理，二者殊途同归，违经叛道，堕入虚玄一路。所以茶山又说："盖宋贤论性，多犯此病，虽其本意亦出于乐善求道之苦心，而其于洙泗之旧论，或相牴牾者，不敢尽从。后之君子尚恕余哉？"[1] 苦心求道，却因无据驰骋，终至与洙泗相牴牾。在丁茶山看来，或汉儒或后儒，未至洙泗之境在于或思之不逮，或学之未笃，从而偏离了洙泗的"实践实用"精神。

怎样对或思而不逮、或学而不笃进行纠偏呢？茶山认为克服此两弊而归于正的范本，就是思与学兼足的清代考据实学。他说："嗟乎！今之学者徒知有七书大全，不知有《十三经注疏》，虽以春秋三礼之照耀天地，而不列乎七书之目，则废之而不讲，外之而不内。此诚斯文之大患，世教之急务也"[2]。汉儒考古"明辨不足"；后儒穷理，"考据或疏"。清代考据实学完成了双重否定，扬汉儒、后儒之长，弃二者所短。所以茶山强调"不知有《十三经注疏》"，"废而不讲，外而不内，此诚斯文之大患，世教之急务也。"茶山一方面重西学，也体味到时代变化，重器物利用。另一方面又体察到，文化的选择与重构不能离开传统。统合这些思想，他认为清代考据实学反映了这些时代内容。他盛赞有加："若曰书目总经之类，十三经居其首焉，实道德之橐钥，文艺之渊海也"[3]。茶山以清考据之经学以为典，并以之为首。

茶山重传统，把"实践实用"的实学精神建树在传统文化的厚土上，以至包容东西方文明之境，这正是他溯寻洙泗的主旨。在洙泗之学中，根本大要是什么呢？茶山说："人方以灵明之全体为性，其必以嗜好为性者何也？人有恒言曰：我性嗜脍炙；曰：我性恶饐败；曰：我性好丝竹；曰：我性恶蛙声。人固以嗜好为性也。故孟子论性善之理，辄以嗜好明之，孔子引秉彝好德之诗以证人性。舍

---

〔1〕 丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第一集，167、61、157 页。

〔2〕〔3〕 同上书，157 页。

嗜好以言性善，非洙泗之旧也”[1]。茶山与朴齐家一起创立了种痘术，他在水原孝道城的建筑过程中，发明起重机，在技术工艺方面颇多建树。而在洙泗之源头上，他以主体人为大要，以“嗜好为性”解孔孟的人性学说，建立了自己的“实性”实学。在茶山，人的“灵明全体”为性，其基本方面则是“饮食丝竹”之嗜好，离开“嗜好”的生理、心理基础，侈谈性命，不是“洙泗之旧”。孔孟言性无不“以嗜好明之”，“后儒”却以饮食男女为“人欲”，意欲却除，恐其不尽。茶山高扬孔孟的人本精神，在做向近现代的跨跃。

“嗜好之性”彰显为人际关怀则是性善。茶山说：“性者心之所嗜好也。《召诰》云：节性唯日其迈。《孟子》曰：动心忍性。《王制》云：修六礼以节民性。皆以嗜好为性也。天命之性亦可以嗜好言。善人之胚胎既成，天则赋之以灵明，无形之体。而其为物也，乐善而恶恶，好德而耻污，斯之谓性也，斯之谓性善也。性既如是，故毋用拂逆，毋用矫揉，只须率以循之，听其所为，自生至死，遵此以往，斯之谓道也。但道路为物，舍之不治，则榛莽阻塞，莫适所向，必有亭堠之官为之，治之，缮之，开之，导之，使行旅弗迷其方，然后方可以达其所往。圣人之牖导众人，其事相类，斯之谓教也，教者，善治道路者也”[2]。人有了“饮食丝竹”的“嗜之性”，并以之扩充为“乐善恶恶”、“好德耻污”的关系，这就是“性善”。丁茶山在这里将“性善”具体化，而未如后儒将“性善”抽象化，同时又注入了他所处的那个时代的内容，其思想大体与戴震的思想相类似。在这里他也强调了社会教化的作用，但这必须以人的正常生理、心理需要为基础。

关于“心”与“仁、义、礼、智”的关系，茶山说：“孟子曰：‘仁义礼智根于心’。仁义礼智譬则花，则惟其根本在心也。恻隐、羞恶之心发于内，而仁义成于外；辞让、是非之心发于内，而礼智成于外。今之儒者认为仁义礼智四颗在人腹中，如五脏然，而四端皆从此出，此则误矣。然孝弟亦修德之名，其成在外，又岂有孝弟

---

〔1〕〔2〕 丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第二集，46、45页。

二颗在人腹中，如肝肺然哉”[1]?仁、义、礼、智譬之若花，心则是其根本，就是说，仁义礼智是本于“嗜好之性”的心性表现。在茶山那里，心性是主体从生理、心理需要，通过社会教化形成的根性，仁义礼智则是此种根性在社会生活中的表现，所以“恻隐、羞恶之心发于内，而仁义成于外；辞让、是非之心发于内，而礼智成于外”。此种“内发外成”之心性就是“善”。怀恻隐而救孺子落井，即此“善”。茶山读解孟子更具体、实际。依于此，他批评了“仁义礼智在腹中”，以为“四端皆从此出”的错误，指出此种错误在逻辑上，是把“四端”、孝悌等道德观念，看作如五脏、肝肺然。显然，这是对宋以后的心性之学的批评。

关于心性之学的产生过程，茶山说：“其实古者太学教人之法，教以礼乐，教以诗书，教以弦诵，教以舞蹈，教以中和，教以孝弟。见于《周礼》，见于《王制》，见于《祭义》，见于《文王世子》，《大戴礼保传》等篇。而所谓明心复性、格物穷理、致知主敬等题目，其在古经绝无影响。并且所谓诚意正心，亦无明文可以为学校条例者”[2]。就是说从先秦儒学直到《大戴礼记》，唯务礼乐、诗书、弦诵、舞蹈、中和、孝弟等实践实用之学。“明心复性、格物穷理、致知主敬”等说，是后儒的造作，并非孔孟儒学之真。这里，茶山批评了自唐宋以后，渐次兴盛起来的明心复性、格物穷理、致知主敬之说，强调了“实践实用”的实学才是先秦儒学之真。他对宋儒以来的形而上学超越似不以为然，认为它离开了生活底基而信马由缰，他更重实践实用的生活哲学。在这个意义上，茶山发挥了“学而时习之”的实践底蕴，指出：“时习者，时时习之也。学晨省昏定，便自是日习晨醒昏定；学日乾夕惕，便自是日习日乾夕惕；学祭礼，习祭礼；学乡礼，习乡礼；学乐习乐，学诵习诵；学射御，习射御；学书数，习书数。皆所以肄业也。学以知也，习所以行也。学而时习者，知行并进也。后世之学，学而不

---

[1][2] 丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第二集，157、1页。

习，所以无所悦也"[1]。学习是"知行并进"的，是有"所悦"的境界、生活生命体验，学而不习远非实学，已离真儒。显然这是对宋明后儒之"学而不习"弊病的批评。

茶山对"情"也有所评论，他说："人之所以动心，其端不一，凡外物之来，或可喜、可怒、可忧、可哀、恐惧之等，皆足以动吾心。若吾之喜、怒、忧、哀、恐惧之情，随物乱动，无所节制，则不可以。居高镇物，此所以处大位、当大任者，首以不动心为贵。古人赞美贤宰相，必称太山乔岳、深林钜谷、中流之砥、大厦之柱，诚以其不动心。如是，然后方可以居百僚之上，镇万物之情也"[2]。"情"也同"性"一样源于人的生理、心理"嗜好"，因之，"凡物之来"则或喜或怒，忧哀恐惧而多情。"情"不像后儒所言，发于气质，而是有"嗜好"的主体对"外物之来"感受、体验的情感分判。作为社会存在的人，"情"不可"随物乱动"，不能仅凭血气情动，如畜牲然，"无节制，则不可以"。茶山居实论"情"，未做玄妙抽象，贴近近现代的性与情之理解，却相当深入。

由"嗜好"所发之"情"，是要"有所节制"的，尤其对"居高镇物"的"当大任者"，则要提出更高的要求，其理由是统治者"当大任"，负有更多的社会责任，就要做出表率，才可为"中流之砥，大厦之柱"。相反，为一私之利，乱其情心，必不可"处大位"。茶山说："庸之为字，原是有常之意。故君子进德修业，以能久为贵。《易》曰：'天地之道，恒久而不已也。'《易》曰：'天行健，君子以自强不息。'《易》曰：'九二悔之，能久中也。'《书》曰：'乃大淫昏，不可终'"[3]。溯源洙泗发明心、性、情之实，最终落实到社会政治思想上，"进德修业"，"自强不息"，则"庸"，则"常"，则"元"，相反，"乃大淫昏"则"不可终"。

---

〔1〕〔2〕〔3〕　丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第二集，156、101、49页。

五、“大凡为国之计，贵在务实，不在虚文”

茶山先生的经济、政治、法律等社会思想集中在他的“二书一表”即《经世遗表》和《牧民心书》、《钦钦心书》中。《经世遗表》集中阐述了他的经世主张；《牧民心书》则阐论作为地方官吏，如何体察民情，防止贪贿诸事；《钦钦心书》是专讲立法断案的法治之书。会通西学与洙泗传统，是茶山经济、政治思想的总的指导思想，他的实学思想融会了“经世致用”、“利用厚生”和“实事求是”诸思想，完成了朝鲜朝实学集大成的历史使命。

茶山在《经世遗表·春官礼曹第三》里说：“虑实事而建实职，怀实心而实政，奋发事功以成虞周之治，不亦善乎”[1]?这正是他的理想所在。在这里，他把实学之源上溯到了虞周，视为传统的主脉。在经济、政治思想方面，他力主务实。指出：“大凡为国之计，贵在务实，不在虚文”[2]。而“后世实德渐衰，文靡益出，每一建官，饰之以清华之名，徒使受之者长其骄溢之气，瞻之者发其歆羡之心，皆病逝之法也”[3]。在这里，茶山提出了“实德”概念，以“实事实政”为德目之一。

从“实事实政”的要求出发，茶山主张大力发展生产，以尽其物用。他以孔子的“先富后教”为据，指出：“孔子论先富后教，孟子论王道，先言百亩，乃说孝悌”[4]。社会教化应以物质生活为基础，先要有吃、穿、住、用的物质生产生活，始可以论“孝悌”等道德、精神活动。这是极为可贵的历史哲学思考。

有了物质财富基础，就能“利用厚生”，进而“正德”。他说：“《春秋》传‘正德利用厚生’。为王者致治之大目。《中庸》曰：‘既廪称事以来百工。’《周礼》稾人职曰：‘考其分弩，上下其食。’《月令》曰：‘孟冬命工师效工物，勤工名（刻名于其器），以

〔1〕〔2〕〔3〕〔4〕 丁若镛：《与犹堂全书》第五集，15、276、16、140页。

考其诚。工有不当，必行其罪。’先王之勤百工如是也。苟使精巧者增其饩廪，则四方机巧之人，将闻风而来集矣。农器便利，则用力少而谷粟多；织器便利，则用力少而布帛足；舟车之制便利，则用力少而远物不滞；引重起重之法便利，则用力少而台榭堤防坚。此所谓来百工，则财用足也”[1]。这里的“正德、利用、厚生”，就是发展器物技术，尽其物用，以满足民众的物质生活需要。这也是茶山的经济、政治理想。

茶山先生在《经世遗表》的春、夏、秋、冬各官工曹篇里，大量地论述了筑城、茶业、畜牧、采金、冶铁、树艺、造船、车制、武备等技术应用问题，探微问几，深入研究。特别是强调了科学技术在工艺活动中的运用。他说：“百工之巧皆本于数理，必明于勾、股、弦、锐钝角、相入相差之本理，然后乃可以得其法。苟办师傅曹习，积有岁月，终不能袭而取之也。臣于是朝校书奎瀛府内，下图书集成考工典第二百四十九卷，既奇图说汇编者也。其后又见奎章阁检书官朴齐家所著《北学议》六卷，其后见故儒臣朴趾源所著《热河日记》二十卷。其载中国器用之制，多非人意所能测。昔将臣李敬懋尝谓臣曰：‘合兵器火器皆是新制，日本鸟统今为古调，此后南北有忧，不复以鸟统、棍鞭至矣。今之急务在于北学中原。’诚识务之言也”[2]。关于工巧数理，茶山从西学多有所得，此处亦言朴趾源、朴齐家等的“北学”思想且以之为富国强兵之“诚识务之言”。

在发展工巧数理方面，丁茶山多言“北学”之志。他说：“造舟之法百利用监之所能，北学亦非有赖于北学者也。唐船、倭船之漂到沿边者，岁以数十，琉球、吕宋之船亦有时乎漂到。其制样皆奇如精坚，能出没风涛，不致摧陷。若于漂到之初，则遣利用监郎与巧匠之精于分数者，合同照检，其诸物诸体之长短、广狭、锐钝、轩轾，皆察之详密，书其尺寸，其材料所用，及油灰捌舱之法，两翼浮极之制，皆问规式、询其功效，自我仿造，不差毫发，

[1][2]　丁若镛：《与犹堂全书》第五集，140、36页。

则于是乎北学矣[1]。茶山在这里讲北学，其一，重要的问题在于学为我用，提高技艺水准，这是个“实践实用”问题。其二，“北学”的精神实质是工巧开放，力学先进技术，不仅是清朝的技术、日本、菲律宾等，凡可能学习的技术都不可拒斥。

茶山关于发展工巧数理的主张与他发展工商业的思想是相一致的，具有深邃的历史哲学内涵。他说：“父母有十子，其可农者农之，其可工者工之，其可贾者贾之。其职事既分，其生理以赡。冢宰之以九职任万民，何以异事?”[2]或农，或工，或商贾，都是生产生活的职分，这种职分又是自然历史现象，都是为满足人自身的需要而产生的，都是民生之事，不可或缺。茶山首先重视农业生产，强调农本的传统思想，这在当时的生产力发展水平上是富国强兵之首要，茶山是务实的。可贵的是茶山未如传统之见，以商贾为奸，而认为是满足人们的物质生活需要的职分，与农、与工不分伯仲。

茶山先生还看到了以出卖劳动力为生的“闲民”层，提出了“闲民不可少”的思想。他说：“抑闲民其义非也。夫所谓闲民，原是先儒之谬说。夫闲民不可少也。有闲民，然后佣赁可得也；有闲民然后行走可得也。所谓闲民，或助力于农圃，或助力于虞衡，或助力于工商刍收等。故曰转移执事，其筋力劳苦，有甚于常职之民。特以身无职名，故名之曰闲民，非果白日欹枕，终岁闲眠也。先儒枉疾此人，每欲惩之酷罚，岂不冤哉!”[3]从“先儒”开始已对“闲民”抑褒错置，茶山是在正本清源，评说“闲民”的民生意义。茶山先生特别强调了“闲民”“转移执事，其筋力劳苦，有甚于常职之民”。无固定职业，终身劳苦，带来的则是农圃、虞衡、工商、刍牧的繁荣，满足了雇佣、交通的社会需要。弗兰西斯·培根曾把商业看作是社会的脉门。茶山则把“闲民”劳动看作是社会的脉门，把“闲民”劳动，看作是社会活动不可或缺的润滑剂，并与“白日欹枕”的“闲眠”分判，他重视商业，也追求“闲民”的

---

〔1〕〔2〕〔3〕 丁若镛：《与犹堂全书》第五集，40、83、185页。

解放，从而与培根的历史视角形成异同。

茶山的深刻历史思考，使他对现实益发痛心。他说：“今日国家最急者即田政也。臣久处田间，目见田政之紊乱，诚欲流涕者屡矣”〔1〕。“国用不足为还谷焉，为军布焉，为民库焉，为结米焉。百道浚削，困其鳏寡，惨淡穷迫，有不思见。”国困民穷的原因在于田政、军布、民库、结米等“百道浚削”。在茶山那里，当时的种种赋税制度，都成了地方官牧的敲削利器，上使“国用不足”，下令生灵涂炭，“惨溃穷迫”。他将贪赃枉法的地方官牧比做虎狼。指出：“臣自颍移扬舟过濠寿、楚、泗等州，所至麻麦如云。臣屏去吏卒，亲入村落，访问父老。皆有忧色云，丰年不如凶年。天灾流行，民虽乏粮，缩衣节口，犹可以生。若丰年举催积欠，胥徒在门，枷棒在身，则人户求死不得。言讫泪下，臣亦不觉流涕。臣闻之，孔子曰：‘苛政猛于虎。’臣窃度之，每州催欠卒不下五百人，以天上言之，是常有二十余万虎狼散在民间也”〔2〕。在虎狼横行的天下，百姓“丰年不如凶年”，事理之悖谬已至如此。

如何解决这些积重的社会问题？在上述器物数理等实务基础上，茶山还提出了社会政治、法律的实务之策，特别强调了地方官制一系列所当为之务。他说：“国家安危、系乎人心之向背，系乎生民之休戚。生民休戚，系乎守令人臧否。守令之臧否，系乎监司之褒贬，则监司考课之法，乃天命人心之机，而国家安危之攸判，其所关系若是其重，而其法之疏漏不核，莫今时若”〔3〕。就是说在当时的情况下，“监司考课”是十分重要的，它关乎国家安危、人心向背。对“守令”即牧民官要严格监察，以肃净社会环境。茶山作为正祖王的信臣，借王权以展志，首先强调了集权强制，是理所当然的。

茶山的政治策在另一端上则是，选贤任能，遴选牧民官。他说：“他官可求，牧民之官不可求也。”“京官或以供奉为职，或以典守为任，小心谨慎，庶无罪悔。惟守令者，万民之宰，一日万

〔1〕〔2〕〔3〕　丁若镛：《与犹堂全书》第五集，11、35、440、77页。

机，具体而微舆。为天下国家者，大小虽殊，其位实同，斯岂可求乎?"[1]这里强调了地方守令的社会作用，是“为天下国家”的重要组成部分，是“不可求”之职。受任者必须提高使命感，才能有其善政。

在牧民官的善政要求上，茶山强调了“教民”思想。他说：“民牧之职教民而已。均其田产，将以教也；平其赋役，将以教也；设官置牧，将以教也；明罚饬法，将以教也。诸政不修，未遑兴教，此百世之所以无善治也"[2]。教民均田产、平赋役、设官牧、明罚饬法，以“修诸政”，以达“善治”，就是引导“民”参与经济、政治活动，提高主体意识。茶山的“教民”思想，是对传统“民本”思想的展开，同时赋予了时代的内容，带上了较多的经济、政治民主的色彩。

与这种“教民”思想相应，茶山先生主张“广开言路”，他说：“先王之开言路若是其广，今也以萧萧饥饿之数人专任此事，其欲闻过而然乎?”“先王之世无谏官乎？非无谏官，无人而非谏官也。三公谏官也，三孤谏官也，六官之卿大夫皆谏官也，左右仆御之臣皆谏官也。其别设一官，使之专掌谏议者，自汉而始，此非开言路，乃塞言路而狭之也。”言路宜广开，不拘形式，随时随处可言可谏，不可走设谏官一路。就连“其所言或系诬陷，勿罪其人，以通言路"[3]。“广开言路”以求形成社会监督、控制机制，所以在其极至上，即使是诬陷之辞，也不当罪，毕竟大开言路，换回的是社会风气廓清，民本民主大作，是弊小利大。

打造举贤任能的用人机制也是茶山经世思想的主要方面。他说：“王者立贤无方，不问道艺之高下，不揆才谞之长短，惟其族之贵贱，地之遐迩是考、是校，以分其仕路，是果遵何法哉？物情之不长，人才之不兴，国脉之斲丧，仕路之隘塞，皆由于此。其得之者意气骄溢，不修其才行；其失之者悲歌慷慨，不修其才行。于焉之间，受害者国也；受病者，世道也"[4]。举贤之方在以“道艺

[1][2][3] 丁若镛：《与犹堂全书》第五集，301、461、14、379页。

[4] 同上书，17、371、331、1页。

高下”与“才谞长短”取人，而不应以“族之贵贱”为准，否则将贤者“悲歌慷慨”，愚者“意气骄溢”，两端上各“不修才行”，结果必然“世道受病”。茶山虽为仕途得重者，但他多历坎坷，他是从现实情况出发提出举贤才问题的，反映了当时的社会要求。

对“牧民”官来说，“廉”是最基本要求，茶山十分强调“廉牧之本”。他说：“廉者牧之本务，万善之源，诸德之根。不廉而能牧者，未之有也。”对“牧民”官来说“廉”是“善源德根”，具有根本性意义。相反，离开“廉本”，就不足以为牧。“驭众之道，威信而已。威生于廉，廉信由于忠，忠而能廉，斯可以服众矣”〔1〕。威、信、廉、忠都是同为重要的为牧理念，是牧得以立的基本根据。“善为牧者必慈欲。慈者必廉欲，廉者必约节。节用者，牧之首务也”〔2〕。“廉”的外在基本要求是“节用”，此之谓“牧之首务”，而“慈”是“廉”的前提、基础，“廉者必约节”，是发于爱民之心。

茶山先生强调法制，其法是对民也是对“牧民”官的客观约束，最终旨意在于强国保民。为此，他强调“礼法导民”。他指出：“法而名之曰礼，何也？先王以礼而为国，以礼而道民。至礼之衰，而法之名起焉。法非所以为国，非所以道民也，揆诸天理而合错诸人情而协者，谓之礼。威之以所恐，迫之以所悲，使斯民兢然，莫之敢干者谓之法。先王以礼而为法，后王以法而为法，斯其所不同也”〔3〕。“先王以礼而为法”，礼中有法，礼法兼有，目的在于“以礼而道民”。“后王以法而为法”，是为“兢民威迫”，只利君国官府。茶山在这里的“礼法道民”是讲法制与民本的一致，“以法为法”则是对君主专制的批评，他在“法先王”中注入时代内容，而非复古主义所可同日而语。

在田制方面，茶山提出闾田制主张。他说：“今欲使农者得田，不为农者不得之，则行闾田之法，而吾志可遂也”〔4〕。关于闾田，

〔1〕〔2〕〔3〕　丁若镛：《与犹堂全书》第五集，17、371、331、1页。

〔4〕　同上书，增补本，第一集，223、224～225页。

他具体论述说："何谓闾田？因山溪川原之势而尽画为界，界之所函，名之曰闾（周制二十五家为一闾，今韵其名，约于三十家，有出入，志乎必一定其率），闾三为里（风俗通五十家为一里，今借其名，不必五十家），里五为坊（坊、邑、里为名箴，有九子坊，今国俗亦有之），坊五为邑（周制四井为邑，今以郡县治所为邑）。闾置闾长，凡一闾之田，令一闾之人咸治厥事，无此疆尔界，唯闾长之命是听，每役一日，闾长注于册簿。秋既成，凡五谷之物，悉输之闾长之堂（闾中之都堂也），分其粮，先输之公家之税，次输之闾长之禄，以其余配之于日役之簿。假令得谷为千斛，而注役为二万日，则每一日分粮五升。有一夫焉，其夫妇子媳注役共八百日，则其分粮为四十斛。有一夫焉，其注役十日，则其分粮四斗而已矣"〔1〕。这里的闾田制是对井田精神的活用。在土地所有关系上是"一闾之田，令一闾之人咸治厥事"，是社会共有，闾人共同劳动，按劳动分配。闾人关系平等，同时又高度统一，"唯闾长之命是听"。此种闾田制是生产、行政合一的社会组织。

闾田组织又与军事兵治合一。茶山说："古者寓兵于农，今行闾田之法，则其于治兵也尤善矣。""今闾置闾长，令为哨官；里置里长，令为把揔；坊置坊长，令为千揔（里长以大闾之长兼之，坊长择里长之贤者兼之，禄不叠受）；邑置县令，令得节制，则治田而兵在其中矣"〔2〕。在这里，闾田制成了兵田合一的军事组织，并且由闾至里、坊、邑，层层联网，全国田、政、兵一致。他的田、政、兵一致的闾田思想与柏拉图的军事共产主义理想国有某些类似之处。

茶山的闾田思想是从上古的井田思想引发出来的。他说："井田者，圣人之经法，可通于古今。利行于古而不便于今者，必其法有所不明然，非天下理者，古今之殊也"〔3〕。他是将田制，尤其是其中的土地所有制关系作为社会经济、政治、军事活动的基础来考

〔1〕〔2〕 丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第一集，223、224～225页。

〔3〕 丁若镛：《与犹堂全书》第五集，82页。

虑的。而在另一方面，他看到了历史发展了，从社会生产力，人们的经济、政治活动规模皆非古代可比，因此井田制不可照搬，唯须于其精神上发扬之。他说："将为井田乎？曰：否，井田不可行也。井田者旱田也，水利既兴，秔稌既甘矣。弃水田哉？井田者，平田也，劚柞既力，山溪既辟矣。弃余田哉？将为均田乎？曰：否，均田不可行也。均田者，计田与口则均之者也，户口增损月异而岁殊，今年以甲率分，明年以乙率分，毫忽之差，巧历莫察，饶瘠之别，顷亩莫限矣。均乎哉？将为限田乎？曰：否，限田不可行也。限田者，买田至几亩而不得加，鬻田至几亩而不得减者也。借我以人之名而加之焉，孰知之乎？借人以吾之名而减之焉，孰知之乎？故限田不可行也。虽然，人皆知井田之不可复，而独均田、限田，明理识务者亦肯言之，吾窃惑焉"[1]。在外在形式上"复井田"，就如同所谓"明理识务者"言行"均田"、"限田"一样，是行不通的。可见茶山闾田思想的提出是经过深厚的历史思考的。

他的闾田制想要实现的就是"均制而活其产"，达到富民强国的目标。他说："能均制其产而并活之者，君牧者也，不能均制其产而并活之者，负君牧者也"[2]。由田制而上到理想政治的追求。他说："有人焉，其田十顷，其子十人，其一人得三顷，二人得二顷，三人得一顷，其四人不得焉，呼号宛转，莩于涂以死。则其人将善为人父母者乎？天生斯民先为之置田地，令生而就哺焉，既又为之立君，立牧，令为民父母，得均制其产而并活之。而为君牧者，拱手孰视其诸子之相攻夺并吞，而莫之禁也，使强壮者益获而弱者受挤，批颠于地以死，则其为君牧者，将善为人君牧者乎"[3]？"均制"无非是平均地产，"并活"就是民生民富。要实现这个目标，要有"君牧"的保证。闾田思想描画的是一个广阔的理想社会画面。

茶山的闾田社会导源于井田古制，贯彻的是上古大同小康社会

[1][2]　丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第一集，223页。

[3]　同上书，223、224页。

原则。而其“均制并活”主张又是植根于18世纪朝鲜朝商品经济生长的现实社会的。茶山的闾田之“均制并活”是在流通融动中实现的。他说：“有闾焉，三十家共一闾。闾长曰：某甲耕彼，某乙芸彼，职事既分。有负耒耜，挈妻子而至者曰，愿受一廛，将奈何？曰：受之而已矣。曰：一闾之田不加广，一闾之民无定额，奈何？曰：民之趋利也，由水之趋下也，知地广而人力诎也，知田小而出谷多也，知秋之分粮之高也。然后负耒耜，挈妻子而至，愿受一廛也。曰：然。有闾焉，二十家共一闾。闾长曰：某甲畲彼，某乙粪彼，职事既分。有负耒耜，挈妻子而去者，曰：适彼乐土也。将奈何？亦听之而已矣。民之避害也，若水之违湿也。知地狭而人力赢也，知力倍而得谷少也，知秋之分粮少廉也。然则负耒耜，挈妻子而去，适彼乐土也。故上不出令而民之宅里均：上不出令而民之田地均，上不出令而民之富贫均。熙熙然来，穰穰然往，不出八九年，国中之田均矣。曰：民以田为域也，犹羊之有苙也。今使之熙熙然来，穰穰然往，若鸟兽之相逐也。使民若鸟兽之相逐者，乱之本也。曰：然行八九年，民粗均矣。行之十余年，民大均矣。民大均然后为之籍，以隶其屋宅；为之券，以管其迁徙”[1]。茶山闾田的“均制并活”未如机械照搬井田制的主张，也不像“均田”、“限田”那样仅靠行政手段来推行，而是靠利益驱动的杠杆，自然实现的。个中的内在动力则是人的需要本质的体认，这些距传统的“义利之辨”的理解已有了较大距离，具有时代的内容。指出人们在“熙熙然来，穰穰然往”之后，将是由“粗均”到“大均”，自然形成“有籍有券”的和谐社会。利益驱动遵循的是无序到有序的发展轨迹。“熙熙穰穰”，不足为惧，也无可厚非。茶山在这里看到了历史的较深层内容。

茶山专论在闾田社会里士人的角色转换，认为在新时代里士人的作用将是“扼腕力作者”所不可比拟的。他说：“农者得田，不为农者不得之；农者得谷，不为农者不得之。工以其器易，商以其

---

〔1〕丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第一集，223、224页。

货易，无伤也。若士则一指柔软，不任力作，耕乎，芸乎，畬乎，粪乎？名不得注于册，则秋无分矣，将奈何？曰：噫嘻！吾所为闾田之法者，正为是也。夫士也，何为游手游足，吞人之土，食人力哉？夫其有士之游也，故地利不尽辟也。知游之不可以得谷也，则亦将转而缘南亩矣。士转而缘南亩而地力；士转而缘南亩而风俗厚。士转而缘南亩者，将奈何？曰：转而为工商者矣。有朝出耕，夜归读古人书者矣；有教授富民子弟以求活者矣；有讲究实理，辨土宜兴水利、制器以省力、教之树艺、畜牧以佐农者矣。若是者，其功岂扼腕力作者所能比哉！一日之役注十日，十日之役注百日，以分其粮焉可也。士何为无分哉”[1]？在闾田制度下，士、农、工商各业将相辅发展，尤其是士人知识分子将大有作为，而其前提是务实学，“讲究实理”，则其于“水利”、“制器”、“树艺”、“畜牧”等实业将大有作为，他们的作用将不逊于“力作者”。

丁茶山深处钩沉他的闾田理想社会，并力图勾勒清晰。但他同朴趾源一样，在 19 世纪初年的朝鲜朝社会条件下，不足以指出解决朝鲜朝后期封建社会危机的途径，与朴趾源的“富贵共之”的理想国相比，茶山的“闾田之法”较少激情而更富厚重的历史思考。但他终不得其有效理解，在流放生活里，在归里的晚年，他一心著述去寻这个路，临终浩叹穷苦农民何为不知反抗，有了希冀人民自主的思想闪光。

---

〔1〕丁若镛：《与犹堂全书》增补本，第一集，224 页。

第十八章　金正喜"实事求是"的实学思想

一、生平与著述

金正喜，字元春，号秋史，又号阮堂、礼堂、诗庵、老果、果坡，朝鲜朝著名学者、金石学家和书法家，英、正实学的重要代表人物之一，在朝鲜实学史上具有重要地位。

朝鲜正宗十年丙午（1786）六月三日，金正喜生于忠清北道礼山郡新岩面龙山月宫。纯祖己卯[1]中生员试，己巳擢第，拜说书检阅、奎章阁待制、按廉湖西有直指风除弼善检详，升大司成、兵曹参判、兵曹判书。哲宗六年丙辰（1856）卒，终年71岁。

金正喜的七世祖金弘郁，曾任海西观察使，因抗疏忤旨，下狱而死。高祖金兴庆，官至领议政。曾祖金汉尽，字幼辅，自幼才华出众，文章冠群，娶和顺公主为妻，受封为月城尉。金正喜的生父金鲁敬，字可一，号酉堂，纯祖五年（1805）文科及第，累官至吏曹判书，娶郡守俞敬柱之女为妻，生三子，长子金正喜，次子金命喜，幼子金相喜。因长兄金鲁永无嗣，金鲁敬遂将金正喜过继于长房。金正喜由此离开故乡，到汉城的壮洞，在伯父家的大宅深第居

〔1〕此"己卯"，据闵奎镐《阮堂金公小传》，己卯为纯祖二十四年，而下云"己巳擢第"，己巳在纯祖十四年，如此则中生员试反在擢第之后，显误。疑"己卯"为"丁卯"之误。

住，于此研读经籍，并开始对书法产生兴趣。

金正喜天性孝友，金鲁敬因抗疏忤旨而流放海岛，"被千古所无之凶诬，冒千古所无之奇冤，投身炎瘴之地，备经风波之险"[1]，金正喜"恸不欲生，夜必泣祝天，不寐寒暑，不易裘葛，判书公四载始宥还，衣亦四载始改"[2]。为时人所称道。

金正喜自幼颖异，胸存大志。为锻炼体魄与胆量，每于夕时攀登龙峰。又常至鹦鹉峰华严寺听僧侣讲诵梵经，由此养成了超世脱俗，处变不惊的气质。宪宗庚子(1840)年，金正喜罹祸，谪往济州岛。渡海时，风浪骤起，霹雳交加，一船之人皆惊恐万状，船夫亦股栗不敢上前。"公毅然坐舵头，有诗高咏，声与风涛相上下"[3]。并指挥船夫运舵，终于化险为夷。哲宗辛亥（1851)，时年66岁的金正喜因涉权敦仁礼讼案，谪迁北青。其二弟及家人无不啜泣悲号，"公正色顾仲季曰：'庸人不足论，读书如君辈者，亦若是乎！'且谈笑且慰手整书簏，井井如也"[4]。

金正喜博览群书，"甫弱冠，贯彻百家之书，宏深弘博，渊乎若河海之不可量也。专心用工在十三经，尤邃于《易》，金石图书、诗文篆隶之学，无有不穷其源，尤以书法闻天下"[5]。金正喜为学，尤重于经籍，"面墙五经，挂壁三史，直是四十"[6]，学养深厚。

朝鲜学者多以金正喜与中国北宋的苏东坡相比拟，"其轶世之才，华国之手，与文忠同焉；博闻多识，名满天下，与文忠同焉；书法之入神，画境之造妙者，与文忠同焉"[7]。

宪宗六年庚子（1840)，金正喜涉尹尚度狱，"关木索被，箠楚受辱"，"四十日之间，遭罹之如是惨毒，古往今来之宙，宁或有之耶?"[8]被贬于济州岛，历时达11年之久。济州岛之环境极为恶

〔1〕金正喜：《金正喜先生文集》卷二，《辞职兼陈情疏》。

〔2〕〔3〕〔4〕〔5〕 闵奎镐：《阮堂金公小传》，见《金正喜先生文集》。

〔6〕金正喜：《金正喜先生文集》卷二，《辞奎章阁待教疏》。

〔7〕金宁汉：《阮堂先生全集序》。

〔8〕金正喜：《金正喜先生文集》卷三，《与权彝斋四》。

劣，“半尺之蜈蚣，掌大之蜘蛛，横行枕席；檐际乳雀，日以警蛇”〔1〕，虽“海天茫茫，目穷魂断”〔2〕，而“每忧爱耿耿”〔3〕，犹心存庙堂之远。

济州岛孤立于朝鲜半岛之南，海峡阻隔，为政府流放罪犯之地，经济、文化均极落后。金正喜云：“此中风土人物，大荒尚未辟破，椎鲁无知，即何异于鱼蛮虾夷，其中亦有秀拔超伦之奇，其所读不过《通鉴》、《孟子》两种书而已。”〔4〕金正喜羁居济州期间，致力于文化传播，“远近负笈者如市，才数月，人文大开，彬彬有京国风，耽罗开荒自公始”〔5〕。

金正喜一生坎坷，故“不欲以著述自立，至于焚稿者再”〔6〕，其著述散失颇多。友人集其遗作刊行，有《阮堂集》、《覃揅斋诗集》、《阮堂尺牍》等。其从玄孙金翊焕汇辑诸稿，纂为《阮堂先生全集》十卷行世，内含考、说、辨一卷，书牍四卷，序、记、题跋一卷，箴、铭、颂、箴等一卷，杂识一卷，诗二卷。

二、与乾嘉学者的学术交往

金正喜生时，正值朝鲜英正实学的巅峰时期，而中国则处于清代乾嘉盛世。在历史上，中朝关系极为密切，尤以明代为最。清兵入关后，满人统治中华。受传统的明朝为华、满族为夷的“华夷论”的影响，朝鲜上下，无不“斥清尊明”，与清政府一度疏远，仅是每年派一二使臣入燕，谢恩、进贺、年贡，例行公事而已。但是，随着这类交往的发展，对清代社会政治、经济、文化的了解日

〔1〕金正喜：《金正喜先生文集》卷三，《与权彝斋五》。
〔2〕同上书，卷三，《与权彝斋四》。
〔3〕同上书，《与权彝斋三》。
〔4〕同上书，《与赵云石五》。
〔5〕闵奎镐：《阮堂金公小传》。
〔6〕金承烈：《阮堂先生全集跋》。

趋深入，立场稍变，逐渐脱离偏执。此中起催化作用的，是以使团随员身分访华的朝鲜学者。他们与清代学者频繁交往，大批购买中国学术图书，学习和研究清代学术与文化。由于两国文化背景的酷似，朝鲜学者对发轫于明清之际、极盛于乾嘉时期、而以“实事求是”为标识的清代朴学，产生极大兴趣。他们积极引进与经籍考据密切相关的文字、音韵、训诂、版本、目录、校勘、舆地、金石、天文、历算之学，刺激国内实学的兴起，其中最重要的人物有洪大容、朴齐家和金正喜。

洪大容于英祖四十一年（乾隆三十年，1765）随三节年贡兼谢恩使一行来华，在北京逗留两月有余。洪氏与浙江名士严诚、潘庭筠、陆飞等结为生死之交，归国后撰《湛轩燕记》，介绍中国见闻，影响深广。

朴齐家曾于乾隆四十三年（1778）、五十五年（1790）、嘉庆六年（1801）三度访华。朴氏与京师硕学鸿儒孙星衍、纪昀、罗聘、陈鳣、黄丕烈等百余人有过交往，著有《北学议》，反对与清为敌，主张学习先进的中国文化。

金正喜少年时代师从朴齐家，他的天资和才华深为朴氏所赏识。朴氏对访华经历的生动描述，以及他的炽烈的慕华之情，无疑使金正喜深受感染，使他对鸭绿江彼岸的中国充满刻骨铭心的向往。纯宗九年己巳（1809），金正喜鹤首苦待的机会终于来临。此年，生父金鲁敬奉使入华，24 岁的金正喜得以随行。朝鲜文坛风气，好以中国名胜为题作诗，而自己不必曾经往游。《阮堂先生全集》卷十有《惠山啜茗》、《武夷泛月》、《蒲磵听泉》、《净业莲因》、《黄岩看瀑》、《富春梅隐》、《栖霞献赋》、《汉江旅泊》、《岱岳观云》等诗，其笔迹所至，及于江苏无锡的惠泉山与镇江的梦楼，福建的武夷山，浙江黄岩瀑与富春江，广州的罗浮山，山东的泰山和栖霞的千佛岩，武昌的黄鹤楼，足见他对中国的神往。乾隆时期，社会稳定，人才济济，金正喜终得亲历目睹，留下了深刻的印象，他赞叹道：“乾隆固英主也。”“乾隆之致六十年太平之治”，“乾隆之朝，如此名臣项背相望，不可以一二计，俱是滚滚台省，充衍满廷，君

臣庆会，上下寅协，文思武工，直欲上掩汉唐”[1]。金正喜超越“华夷”偏见，不是以民族而以文化作为标准，诚为卓识。

金正喜在北京期间，与清代学人曹江、徐松、洪占铨、李鼎元、吴嵩梁、周达、陈用光、叶志诜、李璋煜、邓尚玺、刘喜海、阮常生、汪喜孙、张深、朱为弼、徐有壬等过从甚密，交往很深，彼此以典籍、文集、书画、拓本等相赠。金正喜回国后，不少人仍与之保持频繁的书信联系[2]。

金正喜与清名儒阮元、翁方纲的学术交往，是他学术生涯中最为重要的事件之一。金正喜与翁方纲友谊最深，相交甚笃。翁方纲十分欣赏金正喜的才华，曾慨叹道："海东竟有如此才子！"金正喜归国后，翁方纲数度与之通信，讨论学术，范围之广，几无不及，如《礼记》、《仪礼》的郑玄注，《春秋左传》的杜预注，陈澔的《礼记集说》，朱熹的《仪礼经传通解》，凌廷堪的《礼经释例》，陆德明《经典释文》的刊本，张惠言、沈彤的古礼考订，以及考订之学与义理之学的是非，如何看待《书序》、《诗序》、《十翼》、《易》的诂训，并谈及自己的《诸经附记》、《苏斋笔记》等书的整理情况。翁方纲还将自己的《苏斋笔记》、《复初斋诗集》、《复初斋文集》以及赵松雪天冠山诗真迹石本等寄赠金正喜，金正喜亦以《李退溪集》、《李栗谷集》以及日本旧刻泰峰山碑、寿藤大石砚等相赠。

作为乾嘉经学重镇的阮元，与金正喜的关系亦极密切，原东京帝国大学高田真冶教授藏有《揅经室文集》一卷，上有金正喜亲笔题记：

> 此《揅经室文集》之第六卷。庚午春，谒芸台先生于泰华双碑之馆，抽赠此卷，时原集未尽校勘矣。又赠《十三经注疏

[1] 金正喜：《金正喜先生文集》卷三，《与赵云石》。

[2] 藤冢邻：《清朝文化传入朝鲜朝与金阮堂》，210页，汉城，韩国学术出版社，1994。

> 校勘记》、《经籍纂诂》、泰华二碑拓本，又获观贞观铜牌、宋尤延之旧藏《文选》，又辨真《考工记》輈制。卷内校讹，皆属芸台原笔。

阮元所赠，不仅有经手校而尚未出版的文集、自己主持编纂的《经籍纂诂》、新作《十三经注疏校勘记》等，又以珍藏的南宋尤袤旧藏宋刻《文选》李善注本、铜铸贞观小牌，以及泰华双碑拓本等出示，相与观赏，并与之讨论《考工记》的辀制。彼此之亲密无间，跃然纸上。道光年间，阮元任两广总督，命门人严杰等汇纂清代学者的优秀经学著作，总名《清经解》，凡180余种，1400百卷，历时5年，始得告成。远在云南的阮元，将抄本先寄至北京的阮常生处，嘱转赠金正喜。1831年10月，金正喜的弟子李尚迪来华，次年归国时，遂将此巨编携去，转交金正喜，是为传入朝鲜的第一部《清经解》。

阮元、翁方纲对金正喜的学术思想产生了最为深刻的影响。金正喜云："覃溪云'嗜古经'，芸台云'不肯人云亦云'。两公之言，尽吾平生"[1]。又云："大抵覃溪老人所著《群经坿记》，门路甚正，持说甚平，无嗜异炫博、支离穿凿之，无半解一知、东西颠倒之习，至于撤瑟之辰，犹笔削不休。一字必致慎，一言必求是，积至七十四卷，八十年精笃尽在于是"[2]。金正喜自号"阮堂"，又以"覃揅斋"名其室，就是最好的说明。

金正喜离燕归国时，作《我入京与诸公相交未曾以诗相契临归不禁怅触漫笔口号》诗，表达他对中国文化的深情，回顾与中国学者的厚谊：

我生九夷真可鄙，多媿结交中原士。
楼前红日梦里明，苏斋门下瓣香呈。

---

〔1〕金正喜：《金正喜先生文集》卷六，《自题小照》。
〔2〕同上书，卷五，《致李月汀》。

后五百年惟是日，阅千万人见先生。
芸台宛是画中觀，经籍之海金石府。
土华不蚀贞观铜，腰间小碑千年古。
化度始自瞖蜳斋，攀覃缘阮并作梯。
君是碧海掣鲸手，我有灵心通点犀。
埜云墨妙天下闻，句竹图曾海外见。
况复古人如明月，却从先生指端现。
翁家兄弟联双璧，一生难遣爱钱癖。
灵芝有本醴有源，尔雅迭宕高一格。
最怜刘伶作酒颂，徐邈聊复时一中。
名家子弟曹玉水，秋水为神玉为髓。
覃门高足剧清真，落笔长歌句有神。
却忆当初相逢日，但知有逢不有别。
我今旋踵即万里，地角天涯在一室。
生憎化儿弄狡狯，人每喜圆辄示缺。
烟云过眼雪留爪，中有一段不磨灭。
龙脑须引孔雀尾，琵琶相应蕤宾铁。
黯然销魂别而已，鸭绿江水盃中渴。

从金正喜的藏书，亦可窥见他的学术旨趣。日本学者藤冢邻根据金正喜文集所记、金正喜后孙所藏，以及诸家之收藏，汇为《阮堂旧藏书目录》。于中，我们可以发现，清代诸学术大家的著作几乎都有，如顾炎武《日知录》、《音学五书》，黄宗羲《明儒学案》，全祖望《鲒埼亭集》，王玉树《说文拈字》，钱载《萚石集》，顾栋高《春秋大事表》，王念孙《读书杂志》，王引之《经传释词》，段玉裁《说文解字注》，钱大昕《潜研堂集》、《养新余录》，凌廷堪《礼经释例》，张惠言《笺易汪元室遗稿》，惠士奇《礼说》，朱彝尊《经义考》，戴震《戴氏遗书》，崔述《洙泗考信录》，翁方纲《复初斋集》，王士祯《带经堂集》，阎若璩《潜丘劄记》、《四书释地》，胡渭《禹贡锥指》，焦循《雕菰楼集》，陆陇其《读礼志疑》，江永

《乡党图考》、《礼书纲目》、《群经补义》，阮元《仪礼石经校勘记》、《揅经室文集》、《瘗鹤铭考》、《考工车制图解》、《诂经精舍文集》等。藤冢邻称金正喜是“朝鲜五百年以来不可多得的英才，特别是对清学的造诣，无人可以与之匹敌”[1]。他把金正喜作为能真正把握乾嘉学术文化本质并向朝鲜传播清文化的最重要的功臣，诚非虚言。

三、“实事求是”的经学研究宗旨

清初学者将“束书不观，游谈无根”作为明朝灭亡的重要原因之一。他们认为，儒家经典是圣人经国之作，是垂之千古，为万代作法则的纲纪，是“天下后世用以治人之书”[2]。学者的责任在于究明圣人之道，济世救民，即所谓“通经致用”，也就是说，“通经为明道之资，明道即所以救世”[3]。乾嘉学术以经学为主体，正缘于此。阮元以“揅经”为室名，正是他一生治学旨趣的总括。

金正喜之学，以经学为本，认为儒家经籍所载，都是切于国政民用的实事，为治国安邦之道：

> 《大学》“格物致知”，物非他，即明德新民也。仁义道德，皆明德之事也；礼乐刑政，皆新民之事也。……自汉以后，至于唐初，学者多骛广而不究其本，是以仁义道德之寔往往失之。然而仁义可指也，道德难明也。故曰道与德为虚位。惟其为虚位，故道非原不明也。……格致者，体于身、验于事而已矣[4]。

---

〔1〕藤冢邻:《清朝文化传入朝鲜与金阮堂》,91页,汉城,韩国学术出版社,1994。

〔2〕顾炎武:《亭林文集》卷四,《与人书三》。

〔3〕钱穆:《中国近三百年学术史》,134页,北京,商务印书馆,1997。

〔4〕金正喜:《金正喜先生文集》卷七,《书韩文公原道后》。

儒家经籍又规定了君子修治齐平的行为规范，是君子言行举止的依据："君子出处进退，亦惟依经而行，《缁衣》岂不云乎：可言而不可行者，君子不言也；可行而不可言者，君子亦不行也"[1]。可见，金正喜在经学功用的问题上，与清儒完全认同。金正喜的经学思想极为丰富，其大端约略如下：

1. 经学为实事求是之学

乾嘉学术以"实事求是"为标榜，阮元在其文集的开首，即声明自己的为学宗旨："余之说经，推明古训，实事求是而已，非敢立异也"[2]。金正喜承阮元之绪而发扬光大之，他专作《实事求是说》[3]一文，申论其说。

> 《汉书·河间献王传》云"实事求是"，此一语乃学问最要之道。若不实以事而但以空疏之术为便，不求其是而但以先入之言为主，其于圣贤之道未有不背而驰者矣。
>
> 故为学之道，则不必分汉宋之界，不必较郑王程朱之短长，不必争朱陆薛王之门户。但平心静气，博学笃行，专主实事求是一语行之可矣。

阮元以"平实精详"四字评价《清经解》，认为此书的编纂，体现了清代经学研究求真、求实的气象。金正喜赞同阮说，他解释道：

> 平则不骛高远而切问近思，实则不落空虚而好古求是，非明辨则不能精，非博学则不能详[4]。

翁方纲在与金正喜的谈论与通信中，反复提及实事求是的治学

---

〔1〕金正喜：《金正喜先生文集》卷九，《与赵云石二十九》。
〔2〕阮元：《揅经室集》，《揅经室集自序》，1页，北京，中华书局，1993。
〔3〕金正喜：《金正喜先生文集》卷一。
〔4〕同上书，卷八，《杂识》。

态度问题，他说：“学问之事，惟有时刻敬奉圣言，曰多闻、曰阙疑、曰慎言，三者尽之矣”[1]。对此，金正喜深以为然，他主张言必有据，无证不信，反对盲从轻信或自欺欺人。他说：“说经主征信，而所最戒其流弊者，尤在以意推衍，传为定说也。”“苟非实据则宁阙，而勿质言之”[2]。

通经之途在于稽古，稽古之要在于得古书文字、义例之“是”，为此乾嘉学人尤其重视训诂之学。阮元将圣人之道比作宫墙，将文字训诂比作门径，说“门径苟误，跬步皆歧，安能升堂入室乎?”[3]金正喜沿阮氏之说：

> 但圣贤之道，譬若甲第大宅，主者所居恒在堂室。堂室非门迳不能入也。训诂者，门迳也。一生奔走于门迳之间，不求升堂入室，是厮仆矣。故为学必精求训诂者，为其不误于堂室，非谓训诂必乃事也。
>
> 学问之道既以尧舜禹汤文武周孔为归，则当以实事求是，不可以虚论遁于非也。学者尊汉儒，精求训诂，此诚是也[4]。

金正喜既以“实事求是”为宗，故能不曲学阿世，不作违心之论，“但今留心文章者，有第一义谛，当先自无自欺始也。”[5]于人物、学术的品评，皆据实裁断，决不感情用事，即使是对情谊最深的翁方纲也是如此。翁方纲在给金正喜的信中，批评了凌廷堪的《礼经释例》，金正喜并不苟同：

> 不佞于覃溪，习熟者也。实不敢尽为曲循影从，颇有异

[1] 嘉庆二十一年，翁方纲致金正喜的信。见藤冢邻：《清朝文化移入朝鲜与金阮堂》第八章，《翁覃溪的研经指导》，210页。

[2] 金正喜：《金正喜先生文集》卷一，《易筮辨下》。

[3] 阮元：《揅经室一集》卷二，《拟国史儒林传序》，36页。

[4] 金正喜：《金正喜先生文集》卷一，《实事求是说》。

[5] 同上书，卷二，《与李汝人》。

同。其大异而不敢苟同者，为《书》之今古文。且如凌仲子之《礼经释例》，覃翁之所不许，不佞实喜读之[1]。

翁方纲与惠栋、戴震、段玉裁、刘文淇等为学旨趣有所不同，研究结论也多有歧异，时人多有妄论高下，随意褒贬者。金正喜既不随声附和，也不以亲疏判分，惟从其是，显示了和而不同的风格和独立思考的精神：

惠、戴之书亦颇好看。今日若使主覃说者论之，必以覃翁经术第置于惠、戴诸公之上。不佞实不敢妄为轻评，亦不敢私于覃翁也。

覃翁亦存古之学也，段、刘亦存古之学也。覃翁存古而不泥于古，段、刘存古而泥于古。覃翁之不泥于古者，亦有可议之处，段、刘之泥于古者，亦有可议之处[2]。

2. 以存古为第一急务

清代经学以复兴汉学为主题。经学肇起于两汉，以许慎、郑玄为代表的汉代学者最近于古，所论更近于真。阮元说："两汉经学所以当尊行者，为其去圣贤最近"[3]。两汉学行醇实，尚近于春秋列国之时。" 金正喜亦有识于此，他给汉儒之学以很高的评价，称赞它"备极精实"[4]，而尤其推崇董仲舒、郑玄之学："卓越为吾道之宗者，在西京有董江都，在东京有郑康成，其学以潜心训诂为主，以专笃谨严为法，不蹈空虚，不骛高远，三代典型，庶几其不泯"[5]。

金正喜认为，年代愈晚，距孔愈远，孔学原貌愈模糊，学者所论也就愈失孔学之真。他说：

---

[1][2] 金正喜：《金正喜先生文集》卷五，《与李月汀》。
[3] 阮元：《揅经室一集》卷十一，《国朝汉学师承记序》，248 页。
[4][5] 金正喜：《金正喜先生文集》卷一，《实事求是说》。

荀子者，学出孔门，授受诸经，尤传《诗》《礼》。而韩昌黎斥为择而不精，语而不详。盖昌黎但知文，不知经者也。《易》奇《诗》葩，不过择其词语，为文之资而已。非余所谓精详也。不独昌黎为然，陆元朗知等韵，不知古韵，信伪古文《尚书》，以《舜典》廿八字升为经文，李斯以后一罪人也。孔冲远袭皇甫、熊、刘之书，古今文不分，南北学不别，自孔疏出，而先秦两汉古义亡。先秦两汉古义既亡，七十子微言大义益乖，欧阳、夏侯、齐、鲁、韩古书单词只义是在，考古者甄录之，即如《北史》及《通典》所载古义，不可补贾公彦之弇陋哉〔1〕。

在这里，他批评了韩愈、陆德明、孔颖达、贾公彦对经义和经学传统的背离，认为之所以出现“先秦两汉古义亡”的不堪局面，正是由于这些“古文大家”或“经学大师”造致。为此，金正喜不看重后世经师的解经之作，而是十分看重汉儒的家法，认为汉儒的家法保留了经学研究中最素朴、最真实的部分，只有恪守家法，才能昌明经义。他将汉儒家法归结为三：一曰守师说，二曰通小学，三曰明天人之理；将释经之体也归结为三：一曰以经解经，二曰以字解经，三曰以师说解经。他在论述家法与经学的关系时说：

由兹家法，阐厥微言，故用日少而蓄德多，称文迩而见义远，函雅故，缀道纲，知时务，统阴阳，通天地人之谓儒。故家法精，经学明；家法弃，经学废〔2〕。

大抵郑注之可疑处甚多，然此皆师说也、家法也，虽有不合于今人见闻，若以成化之磁，万历之窑，致疑于凤翔波沙，大不可也。后人所以驳郑者，以己之一知半解，偶有新奇可喜处，毅然奋起而攻之，不遗余力。反以思之，己之所攻者，别

〔1〕金正喜：《金正喜先生文集》卷八，《杂识》。
〔2〕同上书，卷一，《汉儒家法说》。

无师说，又非家法也[1]。

金正喜认为，明季的学术之所以趋于末流，从根本上说，是背离了汉儒的学说。因此，他主张“存古”，即保存或发掘汉儒对经籍的训释与理解：

为今之计，存古为第一急务。

惠氏之《易汉学》、张皋文《易虞氏义》等书，不能无一二可议，所贵在存古也[2]。

3. 贯穿学术史的纷争，本质为虚学与实学之争

金正喜是从学术为实事求是之学的认识出发，得出这一结论的。他认为无论是魏晋之学，还是隋唐、宋明之学，其要害都是背离了实学精神，以至蹈入于空虚、不可究诘之境：

自晋人讲老庄虚无之学，便于惰学空疏之人，而学术一变。至佛道大行，而禅机所悟，至流于支离不可究诘之境，而学术又一变。此无他，与实事求是一语尽相反而已。两宋儒者阐明道学，于性理等事，精而言之，实发古人所未发。惟陆王等派，又蹈空虚，引儒入释，更甚于引释入儒矣[3]。

金正喜认为，后儒最大的悲哀在于，把孔学的切于实用，误认为是浅近。于是刻意追求玄虚，本意是为“以高远尊孔子”，实际上出此入彼，已离题万里：

晋宋以后学者务以高远尊孔子，以为圣贤之道不若是之浅

[1] 金正喜：《金正喜先生文集》卷四，《与丁茶山》。
[2] 同上书，卷五，《与李月汀》。
[3] 同上书，卷一，《实事求是说》。

近也。乃厌薄门迳而弃之，别于超妙高远处求之。于是乎，蹑空腾虚，往来于堂脊之上，窗光楼影测度于思议之间，究之奥户屋漏未之亲见也。又或弃故喜新，以入甲第为不若是之浅且易，因别开门迳而争入之。此言室中几楹，彼辨堂上几栋，校论不休，而不知其所说，已误入西邻之乙第矣。甲第主者，哦然笑曰：我家屋漏不尔尔也[1]。

4. 提倡学术上的反潮流精神

金正喜纵观两汉到宋元的学术发展大势，总结了学术发展的规律，认为每隔数百年，就必然会有一次大的学术变动，新学术将从中诞生，旧学术将由此衰落。这一代谢过程是艰难的、痛苦的，但却是不可阻挡的。他说：

学术之在天下也，阅数百年而必变。其将变也，必有一二人开其端，而千百人哗然攻之。其既变也，又必有一二人集其成，而千百人而靡然从之。

及其变之既久，有国家者绳之以法制，诱之以利禄，童稚习其说耄耋不知非，而天下相与安之。天下安之既久，则又有人焉，思起而变之，此千古学术之大较也[2]。

新学术取代旧学术，之所以总是要伴随一场风暴，原因很简单，新学术的面貌迥异于旧学，这就使长年顺从于旧学惯性的人们感到不适，于是群起而攻之。少数先知先觉者敢于逆潮流而动，坚持新说。随着时间的推移，新学的优长逐渐为人们所认识，于是人们渐次脱离旧学的营垒，靡然追随新学。在金正喜看来，任何学术都不可能是尽善尽美的，其内部必然潜藏着新的缺陷。当人们“哗然而攻之”或“靡然而从之”之时，一种倾向往往掩盖着另一种倾向，

[1] 金正喜：《金正喜先生文集》卷一，《实事求是说》。
[2] 同上书，《学术辨》。

新学的弊端的萌芽已经萌生，但它每每被忽略：

> 夫哗然而攻之，天下见学术之异，其弊未形也。靡然而从之，天下不见学术之异，其弊始生矣[1]。

当人们哗然攻击新学时，反对的只是它与旧学的不同之处，此时新学的弊端尚未显现。当人们对新学积久生习，已经觉察不到新旧歧异之时，新学的弊端也就开始显现出来了。因此，作为一名优秀的学者，应该时刻保持清醒的学术头脑。他说：

> 所谓天下不见学术之异，其弊将有不可胜言者。嗟呼！当其变也，千百人哗然而攻之者，庸人也。及其既变也，千百人靡然而从之者，亦庸人也。矫其弊，毅然而持之者，谁呼[2]？

如元明学者墨守程朱，隋唐学者墨守郑、服，甚尔走向极端，“宁道孔圣误，讳言郑、服非”，皆属庸人之列。“矫其弊，毅然而持之者，谁呼？”是金正喜对学术正义的呼唤，显现了一位善于独立思考，具有学术自觉的学者的境界。

四、对宋明理学空谈之说的批评

乾嘉学者提倡汉学，批判宋明理学的末流，正是一时风气之转移。宋明心性之学在朝鲜盛行数百年之久，影响极大。由于入清以后两国交往的骤减，清儒造成的反理学之风，尚未对朝鲜学术界形成真正的冲决。金正喜得风气之先，对宋明理学进行了猛烈的抨击。他一方面批评宋儒在经学研究中的轻率态度，“改经改诰，无所不至”，造成研究结论上的“南辕而北辙”[3]，另一方面从理论

---

[1][2] 金正喜：《金正喜先生文集》卷一，《学术辨》。

[3] 同上书，卷四，《与咸圣中》。

深处发难，揭示宋明理学悖离孔学的要害。如此鲜明的态度，在当时的朝鲜学者中尚不多见。

金正喜对宋明理学的理论批判，散见于各卷，撮其要，有以下几方面：

1. 圣人之道在礼，不在理

金正喜指出，从文本的角度而言，在孔学中一以贯之的是礼，而不是理：

> 《论语》记孔子之言备矣，但恒言礼，未尝一言及理也[1]。

人的心性出自天然，但其发展却是在复杂的社会环境之中，在外物的诱惑下，它有可能误入歧途。为此，圣人制礼，以调节和导引人的心性。从这个意义上说，只有礼才是圣人之道中万世不移的内核：

> 其所以节心者，礼焉，尔不远寻夫天地之先也。其所以节性者，亦礼焉，尔不侈谈夫理气之辨也。……是故，冠昏饮射，有事可循也；揖让升降，有仪可按也；豆笾鼎俎，有物可稽也。使天下之人少而习焉，长而安焉。其秀者有所凭而入于善，顽者有所检束而不敢为恶。上者陶淑而底于成，下者亦渐渍而可以勉而至焉。圣人之道所以万世不易者此也，圣人之道所以别于异端者亦此也[2]。

圣人不求诸理而求诸礼，盖求诸理必至于师心，求诸礼始可以复性也[3]。

2. 理学非孔学而为释氏之学

金正喜云："圣人之道，至平且易也"[4]。孔子创立的学说，

[1][2][3][4]　金正喜：《金正喜先生文集》卷一，《礼堂说》。

浅近平易，最切于人民的日常生活，本无炫玄弄虚，哗众取宠之意。佛教传入中国后，有儒者见其言心言性，极于幽深微妙，而生羞愧之心，以为孔学岂能如此浅易？

> 于是窃取其说而小变之，以凿圣人之遗言，曰：吾圣人固已有此幽深微妙之一境也。复从而阐之曰：彼之以心为性，不如我之以理为性也。呜呼！以是为尊圣人之道，而不知适所以小圣人也；以是为阐异端，而不知阴入于异端也[1]。

金正喜直截地指出，由对孔学不自信而导致的学术转向，实际上已经背离了儒家的本色，“舍礼而论立，纵极幽深微妙，皆释氏之学，非圣学也”[2]。他认为，圣人之道不在虚无的理学之中，学者应该返回到孔子手定的六经中去寻找：

> 夫以理为学，以道为统，以心为宗，探之茫茫，索之冥冥，不若反求诸六经[3]。

3. 遏欲之害，甚于防川

理学家将人的情欲与天理对立，视若水火，“人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。灭私欲则天理明矣”[4]。因而多方压抑，处处排斥，甚至提出“存天理，灭人欲”的口号。金正喜认为，情与欲是人与生俱来的天性，是天然合理的。

> 《记》曰：夫民有血气心知之性，而无喜怒哀乐之常，应感起物而动，然后心术形焉。凡有血气心知，于是乎有欲性之

---

〔1〕〔2〕 金正喜：《金正喜先生文集》卷一，《礼堂说》。

〔3〕 同上书，《私蔽辨》。

〔4〕 程颐：《河南程氏遗书》卷二十四。

> 征于欲，声色嗅味而爱畏分；既有欲矣，于是乎有情性之征于情，喜怒哀乐而惨舒分；既有欲有情矣，于是乎有巧与智性之征于巧智，美恶是否而好恶分。生养之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也。二者自然之符，天下之事举矣[1]。

既然生养之道存乎欲，感通之道存乎情，就不应该对它无端束缚。近年出土的郭店楚简表明，先秦儒家极为重视人性，《成之闻之》云：“民皆有性。”《性自命出》云：“道始于情，情生于性。”认为治道基于人性而起[2]。金正喜所见，深得儒学之旨。他进而指出，古昔圣人的治道与后世理学家的治道大相径庭，其主要分歧就在于对人情的认识与处分上。他说：

> 古人之治理也宽，后人之治理也密。其治理也宽，故言不为过高，行不求至难，心不欲已甚以近于人情。后人则不顾人情之安，而以义理束缚之，严之以仪节，重之以防间，堂堂正正，固未尝不是，而人不能久从，以其远乎人情也。大概万物各有本所，得其所则安，不得其所则强如风雨霜雪，无不皆然。故曾子曰：阴阳各从其所则静矣。程先生《易》艮卦传曰：万物庶事各有其所，得其所则安，失其所则悖。古昔圣人财成辅相，顺天理，制民命，即不过使之得其所矣。宽密之际，可以察夫人情之近远，而得所不得所者判矣[3]。

诚如金正喜所言，由于理学家远乎人情，使人口是而心不能久从，势必造成双重人格。他主张情与欲可导而不可堵，在不违背道义的前提下，情与欲应该得其所。否则它将“强如风雨霜雪”，川决堤崩，后果不堪设想。他说：

---

〔1〕金正喜：《金正喜先生文集》卷一，《私蔽辨》。

〔2〕参阅彭林：《论郭店楚简中的礼容》，载《郭店楚简国际学术讨论会论文集》，武汉，湖北人民出版社，2000。

〔3〕金正喜：《金正喜先生文集》卷三，《与赵云石》。

君子之治天下也，使人各得其情，各遂其欲，勿悖于道义。君子之自治也，情与欲使一于道义。夫遏欲之害，甚于防川[1]。

4. 圣贤之道无非实践

《大学》为“四书”之首，在宋代有很高的地位，为学者熟诵之书，其中“致知在格物，物格而后知至”一语，为全篇重心所在，然宋儒多从心性之学论讨之，而入空谈之境。金正喜撰《格物辨》，辨明“格物”主旨。

金正喜认为，《大学》此语“虽从身心意知而来，实从天下国家而来，天下国家以立政行事为主”。因此，此语当于实处求之。他一改宋儒旧习，以小学读《大学》，先求文字本义。他指出，经传习见的“格于上下”、“不格奸”、“格于艺祖”、“神之格思”、“孝友时格”、“暴风来格”，及钟鼎铭文的“格于太庙”、“格于太室”之格字，都训为至。物，《仪礼·乡射礼》郑注云“物犹事也”，文献中物多与事同义。以此为基础，他提出了《大学》的要谛：

事者，家国天下之事。即止于五伦之至善、明德、新民，皆事也。格有至义，即有止意，履而至，止于其地，圣贤实践之道也。

故曰格物者，止于事物之谓也。凡家国天下五伦之事，无不当以身亲至其处而履之，以止于至善也。

金正喜认为，《大学》的立意是躬行实践，“恐学者终求之于心学而不验之于行事也，故终题之曰：致知在格物”。他提出“圣贤之道无非实践，而皆实事求是之义也”的结论，终求之于心学，就远离了实践，就不可能实事求是，表明他对理学末流本质的总体认识是相当深刻的。

---

[1] 金正喜：《金正喜先生文集》卷一，《私蔽辨》。

五、以“真兴二碑考”为代表的金石考据学

金正喜云：“金石一学，自有一门户，东人皆不知有此”[1]。金正喜是在朝鲜倡导金石学，并作出杰出成就的第一人。

以传世的铜器、石刻、玺印等文物为研究对象的金石学，起源于中国北宋。宋代不仅出现了刘敞、吕大临、薛尚功、赵明诚、欧阳修等金石学家，而且出现了诸如《考古图》、《宣和博古图》、《历代钟鼎彝器款式》、《集古录》、《金石录》、《隶释》等金石学著作。元明两朝，金石学一度衰微。到清乾隆年间，因编纂《西清古鉴》等书，金石学再度复兴。总体而言，清以前的金石家，都还处在玩赏古董的层次上。乾嘉学者不然，他们将金石作为正经补史的重要史料来看待，使之发展成为朴学中的重要学科之一。在这一转变过程中，阮元起了重要作用。阮元对金石的研究价值，给予很高的评价，认为具有与九经同等的意义。他说：“商、周二代之道存于今者，有九经焉，若器则罕有存者，所存者，铜器钟鼎之属耳。古铜器有铭，铭之文为古人篆迹，非经文隶楷缣楮传写之比，且其词为古王侯大夫贤者所为，其重与九经同之。”“欲观三代以上之道与器，九经之外，舍钟鼎之属，曷由观之？”[2]传世两周铜器，铭文百字以上的很多，其内容多为文献所不备，阮元认为其价值堪与西晋出土的汲冢古书相将：“古器铭字多者或至数百字，纵不抵《尚书》百篇，而有过于汲冢者甚远。”他还指出，器铭研究对于文字学有着不可或缺的作用，“稽考古籍国邑大夫之名，有可补经传所未备者；偏旁篆籀之字，有可补《说文》所未及者”[3]。有识于此，阮元所到之处，积极收集器物及拓本，然后裒集成册，乾嘉时

〔1〕金正喜：《金正喜先生文集》卷二，《与申威堂三》。
〔2〕阮元：《揅经室三集》卷三，《商周铜器说上》，632页。
〔3〕同上书，《积古斋钟鼎彝器款式序》，636页。

期金石藏家甚多，而以阮元为最富。乾隆年间，阮元在山东任学政，遂案诸志乘图籍，逐一访求金石拓本，为此而历尽艰辛，共得拓本数千种，勒为《山左金石志》24卷，几有囊括殆尽之感。其后，阮元移任两浙学政，又编《两浙金石志》，所收金石达千余种之多。嘉庆初，阮元所编成《积古斋钟鼎款式》10卷，计商周、秦汉及晋铜器550件，每器之后均有拓本或摹本，下有释文及考证。在清代金石学著述中，此书编纂早、收录器物多而精，具有重要地位〔1〕。

金正喜对于金石的兴趣与研究，无疑受到阮元、翁方纲等学者的重要影响。他与友人往还的信件中提及："金石源流汇辑有成书，如欧阳公《集古录》、洪盘州《隶释》等书，不可不读。又如王兰泉、钱辛楣诸书，覃溪所辑尤精核"〔2〕。足见他对中国的金石学著作相当熟悉，了如指掌。他的文集中有《汉瓦当》诗一首："知有铜仙证旧文，西京之字罕前闻。千秋万岁无穷计，尚见熊熊墨吐云"〔3〕。可知他在金石领域涉猎很广。

金正喜认为，金石考据的目的在于"羽翼经史"、"分隶同异、偏旁流变"〔4〕，即正经补史，考究文字，与阮元等所见完全一致。尤为可贵的是，金正喜并未停留在介绍金石学或赏玩古董的层次上，而能运用所学得的知识，解决朝鲜古碑研究中的问题。其中，金正喜在他的《真兴二碑考》〔5〕中对《新罗真兴王巡狩碑》与《真兴王巡狩碑》的考证最为精审，是其金石考据的代表作。

《新罗真兴王巡狩碑》原植于咸镜道咸兴府北百余里的黄草岭下，埋沉千年，为权敦仁任咸镜道观察时，蒐访古迹所得。出土时仅存残拓二段，缀合后而得12行，见存239字，残损13字，磨灭7字，空格3字，总计272字。此碑年代久远，为当时所见朝鲜最古之碑，金正喜称之为"我东金石之祖"〔6〕。他从仅存的两段残

〔1〕 参见彭林：《阮元实学思想丛论》，载《清史研究》，1999（1）。
〔2〕〔4〕 金正喜：《金正喜先生文集》卷二，《与申威堂三》。
〔3〕 同上书，卷十，《汉瓦当》。
〔5〕 同上书，卷六，《真兴二碑考》。
〔6〕 同上书，卷六，《题北狩碑文后》。

拓、272字中，考证出了碑的形制、年代、性质，以及文献失载或误记的许多问题。

关于原碑的形制。拓本阙碑的上部，因而一时无从知晓其全貌。有人以后世之碑例之，认为当有圭首与篆额。金正喜指出，与此碑年代相近的北汉碑并没有圭首，从碑制的发展规律而知，此碑应该没有圭首。

关于碑的年代。拓本无一语直接言及立碑的年代，金正喜遂展转考求，终得其实。他指出，碑的首行有“八月廿一日癸未”一语，第五行有“岁次戊子秋八月”一语。据《新罗本纪》，真兴王十二年改元开国，二十九年改元大昌。金正喜认为，此碑所记之戊子年，即新罗真兴王改元为大昌的二十九年（568）。此碑“朕又有帝王建号”之语，就是指“改元大昌”，此年当高句丽平原王十年、百济威德王十五年，对应的中国纪年为陈废帝伯宗光大二年、北齐后主纬天统四年、后周武帝邕天和三年。金正喜又援引中国史书所记历日干支，作为其说的硬证。据《北齐书·齐后主本纪》，天统四年六月朔日为甲子；又据《陈废帝本纪》，新罗国遣使朝贡在七月戊申，立永阳王在七月壬戌。可见，六月甲子到七月壬戌为五十九日。金正喜据此推断，“其间必有小尽之月，则七月晦日当为壬戌，八月朔日当为癸亥也。《周武帝本纪》八月乙丑韩元罗薨，癸酉御大德殿。则乙丑者八月初三日也，癸酉者十一日也。以此观之，八月二十一日当为癸未，此碑所记即与相符也。”其说坚不可移。

关于新罗王的谥号。传统的说法认为，新罗王的谥号始于新罗中叶。据《三国史》：“智证麻立干十五年，王薨，谥曰智证。”故时人以此年为新罗谥法之始。在此之前，都以方言称之，如“居西干”、“次次雄”、“尼师今”、“麻立干”等。《真兴本纪》于三十五年书：“王薨，谥曰真兴。”这一记载似乎印证了传统说法的正确。但是，《咸兴真兴王巡狩碑》系真兴王所自作，从史料学的角度而言，系出于当时人、当事人之手，其可信性自然在后人追记的史书之上。而碑文之题已有“真兴大王”之称，《北汉碑》也已有“真兴”之名，可见“真兴”为生称，而非死谥。金正喜又验之于中国

史书：《北齐书》武成帝河清四年，“诏以新罗国王金真兴为使持节东夷校尉”，是年当真兴王二十六年（565）；《隋书》开皇十四年，“新罗王金真平遣使来贺”，是年当真平王十六年（594）；《唐书》贞观六年（632），“真平卒，立其女善德为王”云云，其年代均在《三国史》所云真智麻立十五年（594）始立谥号之后。由此，金正喜断言，“真兴、真平之等明非谥号”，“乃生时所称”，朝鲜谥法之行，晚在太宗武烈王（654—660）以后。

地理考证。《真兴王巡狩碑》出于朝鲜咸兴府，此地古为东沃沮之地。据朝鲜、中国文献记载，从后汉起，此地即臣属高句丽。但是，《真兴王巡狩碑》有“巡狩管境”一语，又有“四方托境，广获民土，邻国誓信，和使交通”之言，可见此地在真兴时已入新罗管境之内。据《三国史·新罗本纪》，真兴王十七年置比列忽州（朝鲜之安边府），二十九年废之，置达忽州（朝鲜之高城郡）。由此可知，比列忽也为真兴王拓土所得，同在“广获民土”的范围之内，真兴王于二十九年巡狩至此，而史书失载。金正喜进而推论，“今自安边北至咸兴三百里也；咸兴北至黄草岭一百里也，其间必有郡县，而《三国史·地志》新罗之迹仅及于比列忽，史有阙于？或咸兴当时同属于比列忽也。”

关于官名。新罗官名有“大等”。《三国史》：“法兴王十八，拜伊飡哲夫为上大等，总和国事。”上大等官名始于此。《职官志》有上大等、仕大等之分。而《真兴王巡狩碑》有“大等”之官，可见于二大等之外又有单称“大等”者。

据《三国史·职官志》，新罗官阶分十七等，而文献所见十七等之官名，多有以方言夹杂者，极形混乱，例如：第一等伊伐飡，或作伊伐干、角干；第二等伊尺飡，或作伊飡；第四等波珍飡，或作破弥干；第六等阿飡，或作阿尺干、阿干；第七等一吉飡，或作乙吉干；第八等沙飡，或作沙咄干；第九等级伐飡，或作及伐干、吉干；第十四等吉士，或作稽知、吉次。金正喜运用音韵学知识，将碑中官职与《职官志》等官名作对比研究，多有创获。如碑文“小舍”之下有“吉之”一职，之与知音近似，当即十四等之“吉士”；

第八行有"比知夫知"一职，由"吉士"或名"稽知"、"吉次"，可知"知"与"此"音近可通，故"比知夫知"即文献的"比次夫"。

关于真兴王奉佛。《真兴王本纪》云："王幼年即位，一心奉佛，至末年，祝发被僧衣，自号法云，以终其身。"《真兴王巡狩碑》有"随驾沙门道人法藏、慧忍"云云，而且法藏、慧忍二僧之名在大臣之上，与文献记载正合。

订正文献之误。关于《真兴王巡狩碑》的情况，行世的文献时有记载，而朝鲜金石学未兴，读者多不知考索，故以讹传讹，人云亦云。如《文献备考》记载真兴王碑的文字云："碑文略曰：朕绍太祖之基，纂承王统，竞身自慎。又曰：四方托境，广获民土，邻国誓信，和使交通。又曰：岁次戊子，秋八月，巡狩管境，访采民心。"金正喜以《新罗真兴王巡狩碑》校验之，碑之第二行下极为"朕"字，第三行首字为"绍"字，而绍字之上已残缺数字，无从考索，证明《文献备考》"朕绍太祖之基"一语，"以'绍'字直承'朕'字，谬矣。以'王位'作'王统'亦谬。"

又《海东集古录》云："(新罗真兴王巡狩)碑十二行，行三十五字，全碑为四百二十字，而残泐不可辨。可辨者仅二百七十八字也。"金正喜对这种粗枝大叶、似是而非的表述作了批评：

> 案十二行行三十五字，则全碑无空格，然后为四百二十字也。然以今拓本现存者观之，已于第一行下有空格七字，第六行有空格一字，第七行有空格二字，则不可为四百二十字，其说疏矣。且拓本字全者二百三十九，不全者一十三，而今云可辨者仅二百七十八字，又云行三十五字，皆未知何据。此时所见不出于今之拓本，而以意臆之，悬空为说也。

《文献备考》曰："今考《新罗本纪》，真兴王十六年戊子，冬十月，巡北汉山拓定封疆。十二月，至自北汉山，所经州郡复一年租。则戊子果真兴巡狩，咸兴之年，而八月定界，十月至北汉，十

二月还都。八月事特逸于史耳。当三国鼎峙之时，新罗之地不得过比列忽。比列忽，今之安边府也。逮三国统合之后，又不能过泉井。泉井，今之德源府也。咸兴在安边之北二百余里，端川在咸兴之北三百六十里。而以巡狩碑观之，端川以南，尝折入于新罗者可知。此国史野乘所不著，而独荒裔片石留作千古之故事矣。”金正喜云：“案真兴王元年为庚申，十六年为乙亥，二十九年为戊子。而今云‘十六年戊子’误也。十六年果有北汉之巡狩，然此无与于咸兴之定界。史非有逸，而何如是缕缕也、又误也。今自安边至咸兴为三百一十里，自咸兴至端川为三百八十里，则所论道里亦误也。端川之有真兴碑，不见明据，则端川以南折入新罗者，亦未然也。”

关于中朝文化交流。金正喜以此碑字体与中国古碑字体比较，而知“碑之字体，恰与齐梁间残碑造像记相似。盖欧阳黑水碑东来以后，东国碑版尽摹欧体，其夙慕中华，自真兴时已然耳”[1]。

《真兴王巡狩碑》在汉城北 20 里北汉山僧伽寺，故又称《僧伽真兴王巡狩碑》。碑文漫漶残泐，不知所云，时人称之为“妖僧无学、枉寻到此之碑”。嘉庆丙子（1816）秋，金正喜与友人金敬渊游历至此，见厚苔之下，字迹依稀。碑长 6 尺 2 寸 3 分，宽 3 尺，厚 7 寸。凿石为趺，上加方檐，无篆额、阴记。碑文共 12 行，每行字数已无法确认，全碑可辨者仅 70 字。

此碑字体与真兴王时的《新罗真兴王巡狩碑》酷似。首行真兴之“真”字，金正喜经拓视，确定无疑。起首 8 字，又经反复辨认，确认为“真兴大王巡狩管境”，与此相同的文句已见于咸兴的《新罗真兴王巡狩碑》。第 7 行有“道人”二字，又与《新罗真兴王巡狩碑》的“随驾沙门道人”之语“温和不误”[2]。遂名定为《真兴王巡狩碑》。

《真兴王巡狩碑》残损过甚，已无完整语句，但金正喜以其睿

---

〔1〕 金正喜：《金正喜先生文集》卷六，《题北狩碑文后》。

〔2〕 同上书，卷二，《与赵云石》。

智卓识，见微知著，考定了碑的性质与年代。

关于碑的性质。三国时代，北汉山属高句丽，真兴王时属新罗。据《三国史》，真兴王十六年，巡幸北汉山，拓定封疆。十八年，置北汉山州。是为真兴王新得之地。后废北汉山州，置南川州。至真平王二十五年，高句丽侵北汉山城，废南川州，还置北汉山州。可见，北汉山为新罗与高句丽之分界。此碑云"真兴大王巡狩管境"，可见为定界碑。

关于碑的年代。因碑文第 8 行有"南川"二字，金正喜云："此二字为此碑故实之十分肯綮处也。"史载，真兴王二十九年废北汉山州，置南川州。真平王二十六年废南川州，还置北汉山州。金正喜据此推定，此碑"非（真兴王）十六年巡幸北汉山州拓定封疆时所立也"，南川郡只存在于真兴王二十九年到真平王二十六年的 38 年之间。所以，此碑的年代也只能在此间寻找。

在金正喜初步确定的 38 年范围之内，在位的有真兴、真智、真平三王。真智为真兴之子，真平又为真智之子。究竟立于何王，颇费周折。

金正喜发现，碑的第九行"行夫智"及"干未智"六字，与《新罗真兴王巡狩碑》所记随驾官爵姓名相合，可以推知两碑年代相近。而《新罗真兴王巡狩碑》随驾沙门道人法藏、慧忍二人之下有"上大等居柒（夫）"。居柒夫是新罗时代的重要官员，据《三国史·真兴王本纪》，真兴王六年，其官职为大阿飡。又《居柒夫传》，真兴王六年，其官职曾由大阿飡升为波珍飡。《真兴王本纪》十二年，"命居柒夫等侵高句丽，乘胜取十郡"，足见其功勋卓著。据《真智王本纪》，真智王元年，居柒夫以伊飡升为上大等。真智王在位仅四年。而真平王继位当年的八月，就以伊飡弩里夫为上大等。可以肯定，居柒夫任上大等，仅仅是在真智王在位的四年之间。金正喜由此断言：真兴二碑"文字多有相同处，则其同时所立的确，而亦似并在真智王时也"。

关于真智王北狩之史实。由于《真兴王巡狩碑》的年代被确认在真智王时，从而发掘出一个重要史实：即真智王曾经北狩。由于

真智王在位时间较短，有关史实的记载相当简略。真智王北狩，史籍失载，即为明证。由此，又引发出真兴、真智王时的疆域问题，“新罗封疆，以国乘考之，才及于比列忽（即安边），不因此碑，何以更知其远及于黄草岭耶”〔1〕?比列忽以北200里之地，曾经折入新罗舆图，也是由新罗二碑而得的新知。

由于上述种种于史乘之外获得的重要发现，金正喜感慨道：“千二百年古迹，一朝大明，辨破无学碑吊诡之说，金石之学有补于世，乃如是也。”〔2〕“金石之有胜于史乘如是，古人所以宝重金石，岂止于一古物而已耶?”〔3〕

金正喜对新罗二碑的考订，不但显示了他渊博的学识和娴熟的考证技巧，而且也充分地体现他的“实事求是”的实学精神，由此确立了他在朝鲜金石史上不祧之祖的地位。

六、古文《尚书》辨伪

《尚书》的今古文问题，是古代学术史上的著名公案。《尚书》为孔子所传“六经”之一，燔灭于秦火。汉兴，济南伏生口诵其文，而以西汉文字录之，共28篇，称为“今文《尚书》”。其后，鲁恭王坏孔子宅，于孔壁中发现用六国古文书写的《尚书》。孔安国得其书，以考今文《尚书》，其中28篇与今文同，另有16篇为古文所无之逸《书》，是为“古文《尚书》”。西汉经学为今文经学，故16篇古文逸《书》无人传授，遂湮灭于世。东晋梅赜称得孔安国传古文《尚书》56篇，比孔壁所出多《仲虺之诰》等10篇，时无疑之者。唐孔颖达奉诏作《五经正义》，《书》用梅氏本；蔡沈《书集传》仍之。故梅本影响之大，罕有其匹。自朱熹起，始有疑梅本为伪者。清儒阎若璩、惠栋等均攻梅本之伪，力图恢复《尚

〔1〕〔3〕 金正喜：《金正喜先生文集》卷三，《与赵云石三十二》。

〔2〕 同上书，卷一，《真兴二碑考》。

书》之真貌；毛奇龄等则极力为之回护，成为清代学术争辩中的焦点。

金正喜作《尚书今古文辨》上下篇，力辨梅本之伪。要点如下：

1. 从《尚书》篇数辨梅本之伪

梅本《仲虺之诰》等10篇，为孔壁《尚书》所无。西汉立于学官之五经，均为今文，所传《尚书》亦为今文，共28篇。杜林以下相传的漆书古文，孔安国递传之本，与今文本仅仅有篇数分合与文字的差异，其范围都不出今文28篇的范围，"何尝有逸书、亡书之迭出如梅赜本也？孔壁所未及者，梅从何处得之？绝无师说者，梅从何处得孔传乎？"

2. 从《尚书》今古文之名的演变辨梅本之伪与蔡沈《书集传》之杂乱

《尚书》在长期的流传过程中，形成了各种传本，也出现了各种含混的称呼，学者往往因无力识别而以讹传讹。金正喜考镜源流，辨析入微。伏生所传的今文《尚书》，原本为先秦文献，虽复出于汉初，但未尝不是古文。从这个意义上说，"此今文亦古文也。"孔壁所出古文《尚书》，《史记》说"孔安国以今文读之"，从这个意义上说，"此古文亦今文也"。文献所载的古文《尚书》有几种，一是出于孔壁，藏于秘府，刘向校录的古文《尚书》；二是孔安国传之都尉朝，后经马融、郑玄传注的古文《尚书》；三是杜林得自西州，传之卫宏、徐巡的漆书古文《尚书》；这三种古文《尚书》，"虽各一古文而同一古文，此古文之真而同也"。今文《尚书》有汉魏以后所称之今文与唐改定之今文。汉魏时只有欧阳、夏侯《尚书》、古文《尚书》二目，所以无须特别说明欧阳、夏侯为今文《尚书》。汉魏人注《汉书》，多以古文别于欧阳、夏侯。晋以后，古文《尚书》盛行，始以今文《尚书》之名相别。唐天宝三年，卫苞改易《尚书》，名之为"今文《尚书》"，这是唐朝的所谓今文。

孔安国以今文字读壁中古文《尚书》，马融、郑玄所传之本，就是孔安国以今文字读定之本。而梅赜所上孔传古文，与马、郑之

本并不相同。伪作者为标榜其书之古，“依旁字部，改变经文。盖集《说文》、《字林》、《汉石经》及一切离奇之字为之。”郭忠恕作《古文尚书释文》，此非陆德明《释文》，其传中所谓“古文”即梅本，而非真古文。卫苞又以伪孔传本为底本而用今字改定，是“伪而异而又异”之本。

蔡沈《书集传》沿用的是卫苞改定之本，所以不得称为古文；不是孔安国本，也不是梅氏本，所以不得称为今文；也不是欧阳、夏侯本，只不过是卫苞的改易之本，金正喜指出：

> 今只据蔡传一书，欲考究古文今文同异得失，则朱子所谓圣人有郢书、后世多燕说也。经莫古于《尚书》，经之厄莫剧于《尚书》。今据真古文之可征者，证梅书之伪，证蔡传之失，今古文始可反真矣。

需要指出的是，学界对于梅本之伪，攻之者颇多，而于蔡传之不可据信，则着力不多。金正喜对蔡传层层剥笋，以见其杂乱，颇有功于学术。古文《尚书》之辨伪，亦充分地体现了“实事求是”的实学精神。

七、《易》为“实象”而非“空虚之言”

《易》为孔子手定六经之一，汉兴又跃为五经之首，学者辈出，为历朝之显学。“《易》道广大，无所不包，旁及天文地理，乐律兵法，韵学算术、以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说。而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁”[1]。所以，研究者在《易》的性质与为用的认识上，相去甚远。将《易》作卜筮之书加以研究与发展，是《易》学研究中历时既久，又相当风靡的现象。金正喜治

〔1〕《四库提要》卷一，1页，北京，中华书局，1965。

学，于经学中"尤邃于《易》"〔1〕对《易》的认识颇异于时人。

1.《易》为圣人因事以寓教之作

金正喜认为，《易》起源于饮食男女之类的日常生活，所以不仅许多卦名直接与人事直接相关，而且人道与天道是完全一致的：

> 六十四卦皆实象〔2〕。
>
> 大概人道之常，不过饮食男女。《易》之为教，即从饮食男女而裁节之。是以作结绳为网罟，盖取诸离；耒耜之利，盖取诸益。十三卦之先以饮食者，人道之甚切也。下经之首咸，即所以发明男女之道也。乾坤未尝非男女之道，即天道也。故特以咸发之以人道而合天道。此天人相与之际，无往非人道即天道也。舍人而言天，亦非《易》义也〔3〕。

2.《易》非专为卜筮之书

金正喜认为，"《易》有圣人之道四，以言、以动、以制器、以卜筮"〔4〕，卜筮仅居其一。《左传》中充斥以《易》卜筮的记载，对后人颇有误导，对此，金正喜质难道：

> 夫圣人作《易》而仅以供人之筮，吾疑焉；及观《春秋传》诸筮法，又与圣人作《易》迥乎不同，吾益疑矣焉；《春官》筮人掌三易以辨九筮之名，春秋时筮者不知九筮之名，别为筮法，谬悠虚妄，私造繇词，以为占法。陈敬仲生则谓其昌于异国；秦伯之战，则以为必获晋君；楚子救郑，知南国蹙射其元，王中其目；穆子之生，即知谗人之名牛。是岂三易九筮之所辨者乎〔5〕？

〔1〕闵奎镐：《阮堂金公小传》。

〔2〕金正喜：《金正喜先生文集》卷六，《谦谦室记》。

〔3〕〔4〕同上书，卷三，《与权彝斋》。

〔5〕同上书，卷一《易筮辨上》。

> 卜筮之法，已自北海之时难明如此，谁有于北海以上以下更明此道而历历言之，如今程沙随诸人之筮仪耶？此卜筮之已成绝学也。《易》之为书，广大悉备，无所不有，神仙炉火，方术技艺，幽眇恍惚者，无不托焉，皆君子有所不言也[1]。

他认为九筮古法，自春秋时即已失传，而“辛廖、卜楚丘、卜徒父；史苏之徒，私造繇词，大谬于彖象圣旨，以开后世方术之先”，“何以异于龙蛇混杂也”？

象数之学是战国以后发展起来的《易》学流派。据近人高亨先生研究，《论语》、《礼记》、《荀子》、《吕览》、《国策》等先秦古籍，引用或讨论《易经》时，几乎都不涉及象数。《左传》、《国语》所记，则本卦卦象与变卦卦象并论，也不涉及爻象与爻数，当是春秋以前《易》学的旧貌。而形成于战国时代的《易传》，“则多以本卦卦象与爻象、爻数解《易经》，而不谈变卦卦象，这大概是先秦《易》学的又一派，似乎是战国时代的新《易》学”[2]。西汉学者将战国的《易》象数之说发展为专事占候、望气、纳甲、飞伏之类的诬妄之术，京房为始作俑者。东晋干宝，好阴阳术数，其注《易》用京房占候之法以为象，而援文武、周公遭遇之期运，加以比附，以干支纳卦爻而生五行、四气、六亲、九族、福德、刑杀之说。其后又有所谓“火珠林”之法，《易》道猥杂益甚。金正喜对此进行了猛烈的抨击：

> 或自汉以来，有以卜筮为说。然卜筮之法，其果何如？干宝辈之刑德六亲说，傅会穿凿，适成其妄，遂至于火珠林，罔有纪极。今日成谓卜筮者，即火珠林之遗，岂《易》之道哉[3]？

卜筮虽四道之一，“其实为民，而非为君子也”，君子“不必卜

---

[1][3] 金正喜：《金正喜先生文集》卷三，《与权彝斋》。
[2] 高亨：《周易大传今注》自序，齐鲁书社，1979。

筮而自合于《易》之道”。“假卜筮而行《易》道，非《易》为卜筮而作也”，尚词、尚变之君子，未尝假卜筮。而尚古如《春秋左氏传》卜筮，是左氏之失之诬者[1]。惟子服惠伯谓“忠信之事则可”，又云“《易》不可以占险”，此古占法之犹存一脉，异于诸术士之妄也[2]。

今日之《易》不绝如线者，有程子言《易》，是以程《易》焉，四道之一，故建天地，悬日月，不可废者也[3]。

> 凡为周公作爻辞之说者，必有实证可凭之经籍，而后可耳。若但凭后世诸儒以意揣测之言，而反灭去汉志质言，则必其所闻见在洙泗前，而后可耳。自唐孔氏已言纷竟不决，而宋以后诸家相沿传说，塾师习诵，以为固然，非一日矣。愚何敢断定乎？……凡说经者，偶因一事一义，辄自立义，推测经师承相，遂致沿为一定辞。此则其迹似无害，而实有害于经义之大者。故于周公作爻辞之说，即使误信之，亦初不害于理。而愚于后儒推说之蔽，则鉴戒深矣[4]。

3. 肯定虞氏的“动《易》”

西汉京房，首创“爻变”说，使阴爻、阳爻互变，以占验灾变。东汉荀爽在爻变说的基础上，以阴阳二气的升降、交通，解释《易》的卦爻辞以及《易大传》，创立了“升降”说，并参以卦变、消息等例，阐发《易》旨。三国吴虞翻进而创立“卦变”说，六画卦中，任何一爻或数爻之变，即成为另一卦，推衍益为繁密，粲然大备。金正喜认为虞翻的卦变说体现了《易》于变动中见义的实质，予以充分肯定：

> 汉儒之《易》，仅仅流传，守残抱阙，有如荀、虞二家，

[1][2][3] 金正喜：《金正喜先生文集》卷三，《与权彝斋》。

[4] 同上书，卷一，《易筮辨》。

稍可以寻索大义。荀以旁通消息，上下升降，以至于云行雨施，阴阳均和而天地定位，虞与荀之旁通消息大同而归于乾元用久天下治。此皆动《易》，即以动者，尚其变之义，是以与程《易》并行而不悖。

他反对郑玄以爻之不变动者属之彖辞的说法：

彖、象二文，初非一笔，联络之词也。有彖之时，未尝有象，只是一彖而已。初二三四五之不分，而皆在其中，变动之义，已于开卷第一义之元亨利贞彰明之，如非变动，无以见元亨利贞，此所以为旁通也。是以《彖传》云：乾道变化，各正性命。即元亨利贞之旁通大义也，岂可以不变动言之耶？

金正喜推重虞氏《易》的原因还在于，虞氏《易》为存古之作。虞氏《易》出于西汉孟氏《易》。汉儒说《易》之大旨，有郑氏、荀氏、虞氏三家。“自王弼以空虚之言解《易》，唐立之学官，而汉儒之说微。李鼎祚作《集解》，颇采古《易》家言，而翻注为多。然则求七十子之微言，田何、杨叔、丁将军之所传者，舍虞氏之注，其何所自焉？”[1] 金正喜对虞氏《易》以很高评价：

今或以汉儒但归之象数，是何说乎？动《易》，自汉儒颇能阐发。至于言《易》，始于程子而发之，此卓越千古之高见妙解也[2]。

4.《易》为改过之书

金正喜云：“孔子所以韦编三绝，以明《易》之非徒卜筮之书，而寡过之书也。”[3]

---

〔1〕张惠言：《周易虞氏易自序》。

〔2〕金正喜：《金正喜先生文集》卷三，《与权彝斋》。

〔3〕同上书，卷一，《易筮辨》。

> 大概旁通消息，上下升降之妙，即不过浮多益寡，称物平施，一归之于阴阳正、既济定而已。……于定之后又有生生不已之妙。死生终始，循环无断。是以《易》者，改过之书也。虽否、剥、困、蹇，元无不可变通之道，穷可以通，死可以生，乱可以治，绝可以续，曾不以诿之时运之不可为，气质之不可化，而盖未有长否之时，又未有长泰之时，是以回否反泰，改过不吝，思患豫防，安不忘危，使之平均调剂。《大学》之治平，《中庸》之中和，皆是相为表里。《诗》云："洞酌彼行潦，挹彼注兹。"是知《易》之道乎！挹彼注兹，而后何物之不平匀耶？平匀者，物物各得其所也。不得其所，所以不平匀也。君子之治世也，惟平匀之是务，而物物各得其所也。《易》之大义，便不外是矣[1]。

金正喜将《易》之道归结为"物物各得其所"，是对阴阳之道的独特见解。

金正喜的友人金镇恒题其室为"谦谦室"，他释《易·谦卦》云："为其山高而地卑，乃屈而止于下也。"金正喜批评他不知谦卦之义："女先作一高之想，复设一卑之形，又强而下之，何谦之有？"认为他对谦卦的理解"是老氏之学，欲依阿于其间，和光浑尘，为全身远害之计也，非大《易》之实象也"。金正喜对从《易》为改过之书认识出发，对谦卦的深意作了诠释：

> 天中有地，地中有山，地在天中仅一点耳。山在地中亦不过一拳石、一抔土而已。方存乎见少，又奚以自多？此所以谦之情、谦之义、谦之象也。……今女于世，即复一拳石、一抔土之微耳。始无其高，终安有屈于卑而止于下者也。吾之所以陈此实象者，为世之不懋实而内骄外谦者戒焉。此亦吾"惕"之义也[2]。

---

〔1〕金正喜：《金正喜先生文集》卷三，《与权彝斋》。

〔2〕同上书，卷六，《谦谦室记》。

可见，金正喜确是将《易》作为修身正心、改过日新之书，而非“空虚之言”。“舍人而言天，亦非《易》义也。”

八、推崇《海国图志》“不守训诂空言，专以实事求是为主”

早在乾嘉时期，西方列强就开始在中国海疆寻衅。嘉庆二十二年（1817），阮元调任两广总督，此后的9年中，阮元与英法殖民者针锋相对，进行坚决斗争。1840年鸦片战争后，国难日甚，一些有识之士为富国强兵、抵御外侮而研究西方舆地以及天文历算等科学技术、倡导新学[1]，其中最重要的成果之一，是道光二十二年（1842）由著名思想家魏源根据林则徐主持翻译的《四州志》、历代史志、明以来的岛志以及“夷图”、“夷语”等编撰而成的《海国图志》。此书提出“为以夷攻夷而作，为以夷款夷而作，为师夷长技以制夷而作”[2]的战略思想，提倡为革除“人心之寐患”和“人才之虚患”，做实事、讲实效，反对华而不实的空论。

金正喜与阮元一样，并非只知琐细考据而昧于大局之人，而是密切注视局势的发展。他的藏书中有属于西学的《几何原本》、《三角举要》等书，说明他对西方学术的关注。他对魏源的《海国图志》备极推崇，认为《海国图志》虽非诂训经籍之书，但亦切于治国安邦之用，同属于实事求是之学，因此，将他看作是汉学中别开之一门：

> 魏墨（默）深之学，于近日汉学之中别开一门，不守训诂空言，专以实事求是为主。其说经与魏、戴诸人大异，又喜谈兵，尝见其《城守篇》等书。今志中筹海之论，与《城守篇》相为表里[3]。

---

[1] 参见彭林：《阮元实学思想丛论》，载《清史研究》，1999（3）。

[2] 魏源：《海国图志序》。

[3] 金正喜：《金正喜先生文集》卷三，《与赵云石三十二》。

朝鲜与中国唇齿相依，中国面临的外患，对于朝鲜“实为难言之忧”，故金正喜认为，《海国图志》对于防备朝鲜未来的海衅，具有重要的现实意义：

> 《海国图志》是必需之书。在我似若他家数宝红舶或有涉境之时，有重门击柝之义，又何可少覷。覘国审势者，有可仿而行之者。我人每心粗，不能细看，甚可叹。虽不能尽其船制，如使帆一术，足可以仿而行之[1]。

事实上，西方列强此时也已开始在朝鲜周边勘察地形。从金正喜致赵云石的信中可知，他曾见过一幅英国人制作的地图，描摹相当精细，他由此推知，列强在朝鲜附近的活动已经相当频繁：

> 他国无暇论，只就我国观之，中国、日本交界如是精细，有非南怀仁《坤舆全图》之比，又非中国《皇舆全图》之可与据议，若不三数次周匝国境之南北东西，何以入细至此也[2]。

他对当时朝鲜人于外部世界的无知感到痛心，“我人如豆之眼，以我北界为地球之绝境，为是更无可去处”。于国民对列强的覬覦之心的麻痹而感慨：“周匝之时，未知在何年何时，我国何以寥寥无闻无知欤?”“皆我人之所朦然无知，今偶一觉其往来出没，而眼是睁睁耶?”[3]表达了风雨飘摇之前的实学学者的忧虑之心。

可见金正喜并没有因倾心旧学而排斥新学，相反他对新学抱有极大兴趣，将它置于与经籍同等重要的地位，无他，因为它与经学一样，同样是有功于社会之书。这是金正喜实学思想中的重要特色之一。

与魏源约略同时的龚自珍（字瑟人），精通经史百家、诗文、

---

[1][2][3] 金正喜：《金正喜先生文集》卷三，《与赵云石三十二》。

地理、金石、释典等等，有志经世之学，锐意社会改革，提出“探世变”、“思更法”的主张，支持林则徐抗英斗争。金正喜对龚自珍之学极为倾慕：

> 近日又有龚瑟人[1]，学问造诣，与魏相埒又相近，著书等身，恨无由遍读其书矣[2]。

可见，金正喜的思想始终追随着时代的新潮，时刻思考着社会的变革与进步。这是他的实学思想的又一鲜明特色。

金正喜是朝鲜时代最优秀的经学家，也是在西学东渐之初就有心开眼看世界、锐意社会改革的思想家，在清初的中朝学术交流中，更是不可或缺的重要人物。遗憾的是，在特定的朝鲜政治的格局之下，不仅无可作为，而且屡遭迫害，前后流放10余年，哲人枯萎，奈何奈何！

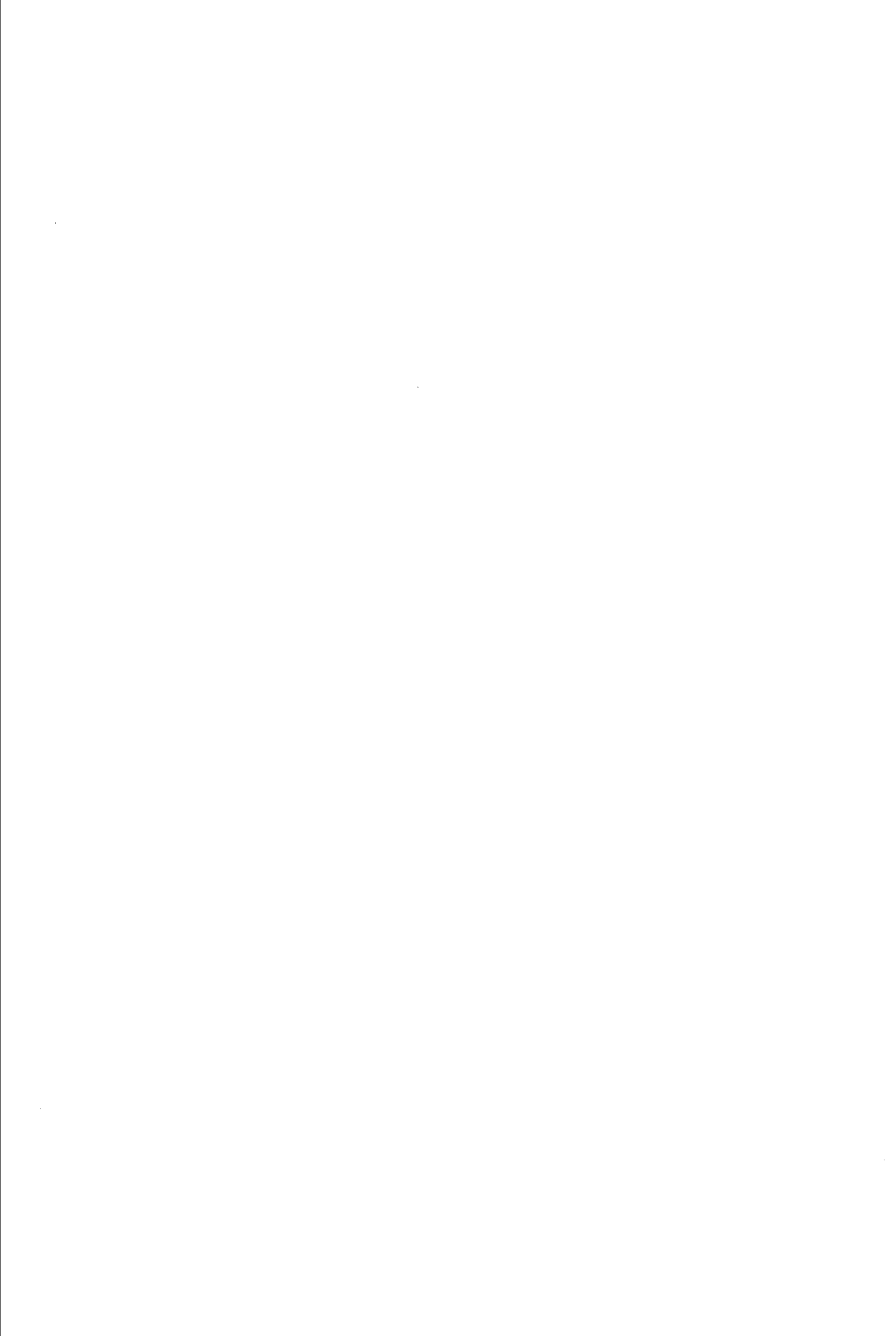
（笔者按：本文所引《金正喜先生文集》的文字，时有与阮元、凌廷堪等清代学者的著作大段相同之处。据韩国学者研究，当是出于金正喜的喜爱而抄录之，以备随时观览。金正喜死后，整理其遗稿者不能分辨何者为金氏所著，何者为金氏所抄，遂混而为一，尽数收入文集之中。笔者认为，金正喜所抄录的清儒著作，也代表了金氏本人的学术旨趣，故未予剔除，仍以之为研究金氏实学思想的材料之一。）

---

〔1〕龚瑟人，《阮堂先生全集》误作“袭瑟人”，今正。

〔2〕金正喜：《金正喜先生文集》卷三，《与赵云石三十二》。

第四编　转型期的实学思想



第十九章　崔汉绮“舍虚取实”的实学思想

一、其人其书

崔汉绮（1803—1877），字芝老，号惠岡。李氏王朝末期著名的实学理论家之一。他一生居住在汉城，10岁时，其生父崔致铉去世，他成为从叔崔光铉的养子。他的气学思想为朝鲜实学派建立了最完整的本体论，即气一元论的实体论思想体系。他主张大气运化、运化学、诚实之学、实用之学和学习西洋科学技术。他反对虚无之学，围绕着国家治平这一主题而研究儒家之实学。

他是当时积极提倡接受西洋实用科学技术的学者。在其著作中，大量地介绍了汉译西洋科学技术和地理知识。在朝鲜实学史上，实学家金正喜虽开辟了从考古之实事求是转换到格致之实事求是这个学术的新方向，但金正喜本人在这个新领域并未留下多少学术成果，而崔汉绮却走到了时代的前列并在这方面结出了丰富的成果。

根据他对于西方科技和世界大势的了解，崔汉绮极力反对当时朝鲜执政者实行的锁国政策，主张对外交流与开放。19世纪中叶，李圭景、崔汉绮等人主张与西洋各国通商，提出门户开放论，主张大力引进西洋文化。崔汉绮的实学思想处于转型期，他是朝鲜19世纪70年代形成的开化思想的创立者之一。

崔汉绮有自己系统的实学理论体系和大量的介绍西方科技的著

作。他32岁（1834）著《陆海法》上、下二册；34岁著《神气通》和《推测录》（后二书合并为《气测体义》，在北京正阳门内人和堂刊行）以及《讲官论》；37岁著《仪象理数》；40岁撰《心器图说》；41岁撰《疏割类纂》；48岁著《习算津筏》；55岁撰《地球典要》；58岁著《人政》；64岁撰《身机践验》，并把自己的书斋改名为明南楼；65岁时完成《星气运化》一书。1986年，他的著作被编辑成《明南楼全集》三册。

二、“舍气究理则为虚理，因气究理则为实理”

崔汉绮建立的气学思想体系，为朝鲜实学思想提供了一个最成熟最系统的本体论。他在《气测体义·序》中指出：“盖天地人物之生，皆由气之造化。”故“论气之体而著《神气通》，明气之用而撰《推测录》”。从体用相结合的高度建构了他的气学思想体系。他的气学既是对中国古代张载等人的气本体论的继承，又是广泛地吸取了近代西方科学技术知识的结晶。他赞成张载“太虚即气”的观点，亦主张“虚即气”，指出“两间充塞之气，无一毫空隙。”太虚并“非空虚无物之谓也”[1]。在他看来，天地之间到处都充满着气。他为我们描述了一幅唯气论的宇宙图景，指出：“夫气充满两间，包涵万象，赋予物而幻形塞乎空，而造化寒热燥湿感应，由渐流周，活泼妙用莫测”[2]。由于佛老不识气本论，故“老子认以为无，释氏指而谓空”[3]。从而陷入了虚无主义的泥坑。崔汉绮如张载一样，也以气之聚散来解释万物之形和太虚之气，“气之凝聚，为万物之形，气之发散，为充宇之形。”[4]在《气学·序》中又说：“夫气之性元是活动运化之物，充满宇内，无丝毫之空隙。”一再肯

〔1〕崔汉绮：《明南楼全集》《人政》卷九，《教人》，第二册，164页，汉城，韩国骊江出版社，1986。

〔2〕〔3〕同上书，《气学》卷二，《气学·跋》，第一册，249页。

〔4〕同上书，《运化测验》卷一，《气之形》，261页。

定宇宙空间充盈着活动运化之气，而无丝毫之空隙。他的气本论是对佛老虚无之学的最有力的驳斥。

崔汉绮所谓“气”是指“神气”，即承认气本身具有神妙莫测的活动功能。他说：“惟有运化神气为万事万物之本源，道、德、仁、知、性、理诸字俱以神气明之，道为神气之道”〔1〕。作为万事万物本源的神气，具有运化之功能，它是“道德仁知性理”的本体。“神”与“气”的关系是：“神者，气之精华。气者，神之基质也。”〔2〕神虽是气之精华，但它离不开气这一基质。所以“并言神气，则神包气中。单言神，则气之功用现著也。气即神，神即气”〔3〕。气是神的基质，神是气之功用，故二者不可分离。气是宇宙间惟一的物质实体，其他东西皆从气上来。“盖气之明曰灵，气之能曰神，气之条理曰理，气之经验曰知，气之循环曰变化”〔4〕。在他看来，心、神、理、知、变化等都是以气为本。

他以气来诠释“实理”这一概念，认为：“实理在气中，元非二事。但求之也，舍气究理则为虚理，因气究理则为实理”〔5〕。实理是从气中来，而虚理则是离气而来。由此出发，他极力反对理学家的理气观，指出：“盖古之论说，理为主而气为用。气学论说，气为体而理为用。”“若通达气之体用，理自在于其中。惟患气之不明，无患理之不明”〔6〕。气学家不同于理学家，主张气为体理为用，理是气之条理。他又说：“古人之曰理，指此气之推测也；曰神，指此气之灵明也”〔7〕。理学家的错误就在于：“不识气者，归重于性理，而但知理满天下矣；不见气者，惟究于虚理，而语皆神灵之理也”〔8〕。“但以理为主，天下万事先自心中排布，便谓建天

---

〔1〕崔汉绮：《明南楼随录》第一册，293页。
〔2〕崔汉绮：《神气通》卷一，《体通》，第一册，25页。
〔3〕崔汉绮：《人政》卷五，《测人》，第二册，78页。
〔4〕崔汉绮：《气学》卷一，第一册，199页。
〔5〕崔汉绮：《人政》卷十二，《教人》，第二册，224页。
〔6〕崔汉绮：《气学》卷二，第一册，238页。
〔7〕崔汉绮：《运化测验》卷二，《知觉运化》，第一册，288页。
〔8〕崔汉绮：《人政》卷九，《教人》第二册，172页。

地、质鬼神”。此便是“去头截尾”。“气学未著之前，惟有此理，故人多从事；气学既著之后，理学亦有实据，无形之理循运化为有形之理”[1]。气学兴起之后，并不一概排斥理学，而是以气学为基础，将理学家的无形之理（虚理）转化为循气之运化而成为“有形之理”(实理)。

他认为整个宇宙即是神气运化的无穷造化过程。大气运化，是指宇宙自然界的气化法则；统民运化，是指国家政治的气化法则；一身运化，是指个人的气化法则。只有人事符合天人之气化才会成功，否则便会失败。“万事营始，得天人之运化则成，失天人之运化则败。得天气运化而失人气之运化几成而败。得人气之运化而不得天气运化，虽成不久。违天人之气化为狂妄虚诞，何论成败”[2]。在社会历史领域，统民气化即统民运化，“乃治体之大头脑，用人之大准的……苟得气学大明，君臣上下以统民运化为第一功夫”[3]。局部范围的具体运化必须与天地之大气运化保持一致，才能顺利发展。“自一身运化，至交接运化，至统民运化，皆效则于大气运化”[4]。天地之间，“大气运化之中，未有无形之事。凡无形之言文，非运化气之所为，乃禀气虚薄人之所为也”[5]。在大气运化之中，皆为实事、实物，虚无之事是禀气虚薄之人所为。在大气运化之中，根本无虚无事物的存在余地。

大气运化之学同虚无之教是根本对立的。“以气为道，则其道有质；以气为理，则其理有形。故曰：气之运化为道，气之条理为理。道与理不由气而求之，必无摸着方向，过则入于虚无，不及则陷于卑琐”[6]。以气为本，气之运化为道，气之条理为理，才是实道、实理。由气而求道理，才不至于步入虚无之教或有用无体的“卑琐”歧途。他指出佛老“不见气为空，忘是气为虚。空虚二字

〔1〕崔汉绮：《人政》卷十二，《教人·理学有实据》216页。

〔2〕〔5〕崔汉绮:《气学》卷一，第一册，216、206页。

〔3〕同上书，卷二，231页。

〔4〕崔汉绮：《人政·凡例》，第二册，第5页。

〔6〕崔汉绮：《人政》卷九，《教人·道理即气》第二册，164页。

从心发言而已。上下四方实无一毫空虚”[1]。佛老不以气为宇宙实体，故陷于空虚之教。佛老“从心发言”空虚，这是主观之见，与客观实际完全不符。他认为虚与实是以对气的态度为标准，“循气以知之，则其知实。从理以知之，则其知虚。推气以为数，则其数实。推理以为数，则其数虚。盖气实而理虚”[2]。从气而来还是从理而来是个辨别虚实的大问题，从气而来之知是实理，从理而来之知是虚理。他认为气是实理及治平实务之根本，“周孔之学从实理而扩其知，以冀进乎治平，则气为实理之本，推测为扩知之要。不缘于是气则所究皆虚妄怪诞之理，不由于推测则所知皆无据没证之言”[3]。若不以气为本，则所究所推测之理与知识皆会失去根据和真实性。他还认为气学是与心学是对立的，认为“心教小气教大”，批评心教只是“见一隅而发言”，“从一身而设教”，“不识大范围而自夸小规模”[4]。这同张载批判佛教以心为本是犯了“以小缘大”的错误观点是一致的。只有“舍虚就实者”，方“可究乎气学”[5]。从根本上说，气学是实理之学。

他认为近世气学所以昌明是与西洋科技进步的成果有直接关系。西洋近代的天文历法和技艺对气学的形成起了极大的催化作用。他说：“大略历象之渐明为气学之方向，地球之两转为气学之入门，诸器之须用为气学之经验。……奚但研究至此，又以五六十载目觑身行之，仰观俯察近取远取，溸古测后，常庸验试，无不吻合”[6]。他把西方科技的成果与古老的气学结合起来，从而以最新的科学知识验证了气学的真理性，并赋予气学新的近代科学形态，这是崔汉绮对东亚气学发展的重大贡献。

---

〔1〕 崔汉绮：《人政》卷十一，《教人·空虚》，第二册，188 页。
〔2〕 同上书，《教人·知与数虚实》199 页。
〔3〕 崔汉绮：《气测体义·序》第一册，第 3 页。
〔4〕 崔汉绮：《人政》卷九，《教人·心教小气教大》第二册，167 页。
〔5〕〔6〕 崔汉绮：《气学》卷二，第一册，238 页。

三、“去虚无而趋诚实”

崔汉绮大力倡导诚实之学，排斥虚无之学。他说：“自古流传之学，有虚无、诚实。愿学虚无者，不知其虚无之无实效有妄诞，反以为无上大道将焉用哉！人生于世，自有所当行之人道，自修齐至治平，承顺运化为诚实之学。得之于身而身荣焉，教之于人而人有惠焉。不学此无以为人，学此自有无穷之用。天下之人，尽学诚实，可致泰平，而犹恐一人之不学；天下人尽学虚无，人无以生活，势不得已，去虚无而趋诚实耳”[1]。在崔汉绮看来，虚无之学所追求的无上之大道，其实只有妄诞而无实效，一点用处都没有。人生在世，应当追求“诚实之学”，即修齐治平之学，因为它有无穷之用。宗虚无之学无以生活，学诚实之学可致泰平。所以必须“去虚无而趋诚实”。崔汉绮在《人政·教学虚实》中认为：“学有诚伪而教有虚实，从其显著之诚实事物须用而已。可知之所以然，得之于积累经验以为变通之方，多在于人造人为之事物。不可知之所以然，苦心究索非但劳憔无益，反易陷于虚无荒诞。大则有天地运化之气，排布星曜化生万物，但当资赖依据承顺遵行，不可究其所以然。至近切用之一身形体，但当随习须用，固难究其所以然。”“使人卸虚妄之蒙蔽，践履诚实之显著易为功易得效学”[2]。主张但当资赖随顺诚实事物须用而已，而不必究其所以然。天道与人体极难究其所以然，属于不可知之所以然。人为事物，多属可知之所以然，可通过经验积累去把握。苦心追究不可知之所以然非但劳憔无益，反而易陷于虚无荒诞。在这里，显示了崔汉绮重视实事实用，反对竭力追求“固难究其所以然”的玄学思想倾向。他认为：“学有诚实虚伪。诚实者，人道运化，有用事物也；虚伪者，袭取

〔1〕 崔汉绮：《人政》卷九，《教人·虚无诚实学》第二册，159页。
〔2〕 同上书，卷八，142页。

光影，无用空谈也”[1]。他极力反对“袭取光影，无用空谈”的虚伪之学，大力提倡“人道运化，有用事物”的诚实之学。在人生价值取向上，也充分体现了他的实学精神。

他还进一步揭露了虚伪之学的本质。他说：“中古之学，多宗无形之理、无形之神，以为上乘高致。若宗有形之物、有证之事，谓之下乘庸品”[2]。在这种虚伪之学的影响下，多以“有形之物、有证之事，谓之下乘庸品”，故在社会上形成了空疏虚妄之学风。又指出那些“从虚立本者”：“既有森罗人物资赖须用尽在于此，而反归之于忽略，或以深一节之所以然不可知之虚无事以为上乘功夫”[3]。崔汉绮以釜鼎为喻来说明虚无之教，指出它不“就釜鼎而论学问”，而是追“论其铸鼎之前、销鼎之后所以然之理”[4]。这种抛开“有形之物、有证之事”，以追究无形之所以然之理为高的风气，造成了社会是非之混乱不清。“世间是非之难定，在于论虚理文义解释率多脂韦引证，谈论争辩，莫非坚白同异，无形质之可循阶”[5]。这种脱离实际而造成的概念游戏，根本无客观标准可遵循。这种空虚之论，“存之徒增是非之纷争，习之浪费勤苦之精力”[6]。是毫无益处的。崔汉绮认为：空虚之学“未见运化之形质，而但见物化变迁之实迹，疑于其中有所以然者，曰空曰虚曰理曰神，皆从无形而定名”[7]。都是从神气运化的形质之外去寻找所以然之本体，故陷于空虚荒诞之境。这种“无实之高论，乃自欺而欺人”[8]。

这种虚伪之学，其害处是：“尚虚之国，实学难得为用”[9]。

---

〔1〕崔汉绮：《人政》卷十二，《教人·古今间迁移》第二册，212页。
〔2〕崔汉绮：《气学·序》第一册，197页。
〔3〕崔汉绮：《气学》卷二，第一册，239页。
〔4〕崔汉绮：《人政》卷十二，《教人·以器喻学》第二册，215页。
〔5〕同上书，卷二十二，《用人·治安有形质》453页。
〔6〕同上书，卷十二，《教人·以器喻学》215页。
〔7〕同上书，《教人·言行不同》218页。
〔8〕同上书，《教人·信与不信》223页。
〔9〕同上书，卷二十五，《用人·行实而尚虚》527页。

即在虚学盛行之国，则济世益民之实学难发挥作用。一旦“学问尚虚，则不取真实学才”〔1〕。具有真才实学的人势必会被社会埋没。“得其虚者，不知有实天地万物，尽以虚究之，不知实气运化之有证有验”〔2〕。这种尚虚之风对社会危害极大。

崔汉绮肯定天地之间处处皆实而无虚。“天地之间，实无空际，气水二物运动天间，如以管吸水，待气尽而水继之”〔3〕。主张名实相符，“名生于实，有其实则有其名，无其实则无其名”〔4〕。极力反对无实之虚名。故他反对“宗无形之理无形之神”，主张“以有形之神理为学为教”〔5〕。“以天地有形之神理，验天地有形之事物，自足证援，互相发明”〔6〕。故“当从实据有验以立教”〔7〕。

在崔汉绮看来：“无用之法，世人不行；无验之言，世人不听。明学在我而取舍在世人”〔8〕。故断定那种无用之法、无验之学定会被世人所抛弃。“以实事欺世，人皆不信；以虚事欺世，知之者不信，不知者信之。诚实之学不可以欺世也，虚伪之学惟可以欺世之愚迷”〔9〕。“虚事言论虽有切当之言，人无信服。当事勤苦之际得闻切实之论，虽是憎嫉之人不可不信服其言”〔10〕。这就是说，虚言虚事虽亦有切当之时，但人们不信；切实之论，即使有人对其有成见，亦不能不信。其原因就是：“凡世间大小事务从虚而败，循实而成。运化大道，无一毫之虚，有万端之实”〔11〕。故“尚实者好实而恶虚务”〔12〕。

---

〔1〕崔汉绮：《人政》卷十四，《选人·自选无欺》第二册，252页。
〔2〕同上书，卷二十四，《用人·格致有虚实》500页。
〔3〕崔汉绮：《推测录》卷二，《推气测理》第一册，109页。
〔4〕同上书，卷五，《推己测人》142页。
〔5〕崔汉绮：《运化测验》卷二，《知觉运化》第一册，288页。
〔6〕崔汉绮：《气学·序》第一册，197页。
〔7〕崔汉绮：《人政》卷十二，《教人·言行不同》第二册，216页。
〔8〕同上书，《教人·为民取用》218页。
〔9〕同上书，《教人·欺世》226页。
〔10〕同上书，《教人·实事信服》231页。
〔11〕同上书，卷二十五，《用人·行实而尚虚》527页。
〔12〕崔汉绮：《推测录》卷六，《推物测事·真好恶》第一册，179页。

崔汉绮提倡“舍虚取实”。在他看来，“无形之理谭，纵云微妙，实难究竟。有用之器具，虽曰小技，理多微明”[1]。所以，他主张“舍虚取实”的功夫，“如将词章之旨义，舍虚文取实用，推诸身，测诸物，得其要领。质诸古今事物，不惑不忒，乃真为学之方也。若夫驰骋空谈，期胜前人者，偏执己见，党同伐异者，名虽为学，任事则难济，御人则难服，亦出于不识推证之实据也”[2]。若是“以虚理为准的，过不及亦虚”[3]。既不能任事亦不能御人，因为虚理缺乏“推证之实据也”。

诚实之学强调以“行事为教”。“诚实之言，始看无味，践行之后，方服其先我之义”[4]。“学以以躬践实地为正，而以博杂相高、华靡相胜为邪”[5]。他认为：人“皆是运化教中人，既以运化为学问，则昼夜、四时、运动、衣食无非学问事也”[6]。故人们之行事即是学问。“非行事，教无由生，亦无以验之，行事乃教之本也”[7]。“若不以行事为教，天下之教皆虚而无用也”[8]。虚无之学把“学问与行事辨为二路，虚实相反，言行不同，竟至虚文害实行”[9]。相反，诚实之学则把学问与行事合二为一，“以实事实行为学问者，以济事为务，德行为准”[10]。肯定诚实之学是以济事和德行为目的。在崔汉绮看来，“学问优劣，但以言说争辩”难以分是非，只有“以行事辨学问”[11]，才是是非惟一的检验标准。

---

〔1〕崔汉绮：《推测录》卷六，《推物测事·器用学》第一册，190页。
〔2〕同上书，《推物测事·为学为政》178页。
〔3〕崔汉绮：《人政》卷九，《教人·过不及》第二册，172页。
〔4〕崔汉绮：《推测录》卷五，《推己测人·诚实文华之言》第一册，146页。
〔5〕崔汉绮：《讲官论》卷一，第二册，550页。
〔6〕崔汉绮：《人政》卷十二，《教人·所用随异》第二册，215页。
〔7〕同上书，卷八，《教人·通古今行事为教》152页。
〔8〕同上书，《教人·行事教》151页。
〔9〕同上书，卷十一，《教人·天禀学问》206页。
〔10〕同上书，卷十二，《教人·实事信服》231页。
〔11〕同上书，《教人·以行事辨学问》216页。

四、推测“不有依据证验，易入于虚杂”

在认识论上，崔汉绮提出的“推测”之说具有鲜明的实学性质。他认为人的认识起源于主体感官对客观事物的“阅历经验”，而感性经验又通过推移变通而成为理性认识。他把这个认识过程称之为“推测”，其中既有感性经验，又有理性判断。他认为“目为显色之镜，耳为听音之管，鼻为嗅香之筒”，“舍此耳目口鼻手足诸触，有何一毫可得之理，可验之事乎？虽有此诸窍诸触，若无神气之记绎经验，平生屡闻数见之事物，皆是每每初闻见之事物也”[1]。在他看来，人若无耳目口鼻手足之感觉，则不可得到丝毫的事物之理。若无主体“神气之记绎经验”，则平生感官闻见皆为初次接触之事物，认识就无法通过积累和推测而上升为理性。他说：“人之初惟有灵明之心，而能见闻事物。见闻积累而推测生焉，推测生而能知觉事物”[2]。

什么是“推测”呢？崔汉绮解释说：“‘因’字、‘以’字、‘由’字、‘遂’字，乃推之义也；‘量’字、‘度’字、‘知’字、‘理’字，是测之义也”[3]。又说：“推见闻而测行事，推测之生也。推行事而测利宜，推测之成也”[4]。根据见闻而推断行事，是推测之始；依据行事而预测利宜，则为推测之成。或推气测理，或推情测性，或推动测静，或推己测人，或推物测事，都是感性与理性认识的有机统一过程。

他认为推测之知来源于客体。“推测”是我之主观对存在于客观事物中之理势的“取舍变通”，并不是客观事物“随我推测而为

〔1〕崔汉绮：《神气通·序》第一册，5页。
〔2〕崔汉绮：《推测录》卷一，《推测提纲·不可以知自许》第一册，88页。
〔3〕同上书，《推测提纲·圣学及文字推测》76页。
〔4〕同上书，《推测提纲·推测生成》87页。

之成就也”。他说：“理势在于事物，而取舍变通在我推测也。非事物随我推测而为之成就也”[1]。又说：“阅历事物而所得之推测，只是分开条理，善恶趋避，则此乃我心之得于事物而以为推测之法，非我心原有推测而证验事物也。故无见闻阅历于事物者，无此理。有见闻阅历于一分者，得一分此理。”推测是来自于对事物之见闻阅历，并非“我心原有推测而证验事物也”。故“推测之理，生于见闻阅历，而穷究思索皆由此通畅矣”[2]。他由此反驳了“心外无物”之说，“天下之事物无穷，我心之推测有限；推我所已知则可谓心外无物。测我未及知，则心外有几许事物。然已知之中，又有未及知之蕴，则所知实无几何”[3]。这就是说，天下之大事物无穷，而我心之推测有限，则心外尚有许多未及知之事物。即使我心已知之中又有许多未知的东西，可见心中之知“实无几何”。根据上述分析，他得出结论说：“心之推测，不有依据证验，易入于虚杂”[4]。强调心之推测必须有客观依据和验证，从而坚持了唯物论的认识路线。

五、“取于人而为利者胜，非诸人而守陋者绌”

崔汉绮根据汉译的西洋科学书籍，编写了大量介绍西洋科技的著作，他是积极提倡大力引进西方实用科技的学者之一。他说：“海船周游，书籍互译，耳目传达法制之善，器用之利，土产之良，苟有胜我者，为邦之道，固宜取用。至于风俗礼教，自有风气之攸宜、熏陶之习染，纵有胜我者，不可以猝变。……毕竟胜绌，不在于风俗礼教，惟在于务实用者胜，尚虚文者绌，取于人而为利者

〔1〕崔汉绮：《推测录》卷一，《推测提纲·所得所习》第一册，95页。
〔2〕同上书，卷六，《推物测事·辨异同之害》182页。
〔3〕同上书，卷一，《推测提纲·所知无几》97页。
〔4〕《人政》卷九，《教人·依据证验》第二册，166页。

胜，非诸人而守陋者绌”[1]。这就是他对待西学的态度。他主张海船往来于四海，互译书籍，传播有关完善的法制、精良的器具和优良的土产。主张学习各国的长处，特别应学习西方先进的实用科技和器具，以便在国际竞争中站住脚跟。若盲目地排斥“西学”而孤陋寡闻，则会导致失败。但他主张不可轻易地变动传统的风俗政教，只是应全力地学习西洋的科学技术，因为国际竞争的胜负主要取决于实用科技水平的优劣。在学习“西学”中，他特别强调学习“测量计算，器之轮机（以火力、水力轮机而织布）、风车（所以去棉核）、船制炮式，乃实用之尤著也”[2]。即认为西洋科技中的测量计算、蒸汽机、水轮机、风车、船舶和火炮技术是最实用最值得学习和引进的。他认为只要学会西人之长技，便可使自己立于不败之地。“西教之蔓延天下不须忧也，实用之不尽取用，乃可忧也”[3]。极力倡言根据治国的实际需要而大量引进西洋科技和先进器具。他主张主动展开对外交流，反对当时朝鲜统治者实施的顽固保守的锁国政策。他告诫人们既要学习中国，又要学习西法。“学中国者不愿学西法，学西法者不愿学中国，是皆有偏滞、无周通之学”[4]。

他认为西方自然科学优于中国的自然科学，西方天文历法优于中国古代的天文历法，西医精于中医。他在中西科技对比中指出：“古法（指中法）多饾饤，故灾祥之说迄今遗传。新法多实测，故积累推验，渐有所明”[5]。他把中西历法之异视为古今、新旧之异。中历多文字堆砌，包含灾祥迷信成分；西历重实测，日趋清楚明白，故西方历法优于中国历法。

崔汉绮热心传播西方近代的天文学知识，他对人类关于天体运行的认识史概括地指出：“上古以地静造历，势将以浑天一日一周。中古以地转论历，势将以经星天为不动。近古以地循黄道立算势，

[1][2][3] 崔汉绮:《推测录》卷六,《推物测事·东西取舍》第一册，188 页。
[4] 崔汉绮:《人政》卷十二,《教人·立本有偏党》第二册，219 页。
[5] 崔汉绮:《推测录》卷六,《推物测事·中西历异同》186 页。

将以太阳居宇宙之中"〔1〕。崔汉绮接受的是近代哥白尼的日心说，肯定地球自转又围绕太阳公转，在其著作中多有日心说方面的论述。他讲了太阳系诸星之运行周期〔2〕。又阐述了太阳、月亮、土星等星体的天文现象，并谈到太阳黑子现象："太阳之面，有小黑影，亦常无定"〔3〕。他还谈到太阳系恒星、诸行星和月球的直径大小〔4〕，以及日蚀、月蚀的成因〔5〕。他把太阳热气照射地球半面，比喻为"洪炉之转炙泥丸"，赤道内受太阳正射，南北极受太阳斜照之热甚微〔6〕。他认为地体圆，受日、月之光不同，而有昼夜之变化，有两极、赤道，有潮汐现象〔7〕。他讲到彗星与太阳系行星轨道不同，行星以太阳为中心循椭圆轨道而行，而彗星行道极长，彗星周期性地过地球〔8〕。还论及流星、陨星等天文现象〔9〕。

他以气的观点来解释天体的运行。他说："日、月、星赖气而运转，远近、上下各循轨辙，不浮不沉是乃层包之气，有轻重清浊与日、月、星之体各适其宜。月天之气可载运月体，日天之气可载运日体……"。并从地球上地旁蒙包之气，推知"日、月、星俱是气化中生物，各有体旁气之环包，以行其运化之力"〔10〕。又认为太阳热气之冲射和月球运行引起的潮汐现象，都是星体间相感相和的显著例子〔11〕。他还以"火轮机"（轮船的蒸汽发动机）的原理，来比喻地球的运转机制〔12〕。他从气学观点出发，不但认为天体皆之器，由一气所成〔13〕，而且各星体亦都赖气而运化。

他还进一步阐述了天道与人道的关系，认为人道虽承天道（自

〔1〕〔2〕 崔汉绮:《气学》卷一，第一册，203、217 页。
〔3〕 崔汉绮:《推测录》卷六，《推物测事·星名灾祥之非》第一册，164 页。
〔4〕 同上书，《地体自转》267 页。
〔5〕 同上书，《日月蚀》270 页。
〔6〕 同上书，《气之湿热》265 页。
〔7〕 崔汉绮:《人政》卷十一，《教人·气化不同》第二册，204 页。
〔8〕 崔汉绮:《运化测验》卷二，《彗星》第一册，272 页。
〔9〕 同上书，《流星陨星》273 页。
〔10〕〔11〕 同上书，卷一，《气之层包》254 页。
〔12〕〔13〕 同上书，《用器验试》256、257 页。

然法则）而行，但不能把人事作为天道，更不能以人事改变天道。他说："天道未尝为人事而变改矣，人事只是承天道而始终者也。故以天道为人事则可，以人事为天道则不可"[1]。这种"明于天人之分"、肯定天道的客观实在性的观点是一种科学的思想，既有利于推动科技发展，又可以避免迷信思想，十分可贵。

在崔汉绮的著作中，还包含着极为丰富的其他西洋科学技术知识。在《气测体义》中，既有对光学现象的说明，又有对大气层屈析现象、凹镜头、凸镜头和温度计以及色、声、味的近代科学的解释。他还编写了世界地理书《地球典要》，编写了数学著作《习算津筏》，编写了农业技术著作《农政会要》和《陆海法》，其中《陆海法》是一部农业灌溉器械之书；他的《心器图说》是关于起重机、引重机的著作；《身机践验》是在中医学基础上介绍了西方医学知识，是依据在华的英国传教士兼医生合信的著作而改写成的，也反映了崔汉绮中西医相结合的思想。他的《仪象理数》和《星气运化》则是有关天文学的专门著作，《星气运化》本于英国威廉侯失勒的《谈天》一书。在《推测录·推测有方》中，他认为"勾股三角，推小测大"。又认为："数出于点线面体、形体之气、勾股三角"[2]。在《推测录·推色观物》中，认为各色玻璃的不同搭配，在日光照射下，会在洁白纸上映出各种不同的颜色。他既谈到物体重心之垂线，又讲到杠杆之作用[3]。在《运化测验·用器验试》中，还谈及气的热胀冷缩现象。他以图解说明了吸水的器械装置，而图则来自《泰西水法》[4]。又以干热气上升为寒湿气所包来解释雷与闪电的形成（同上），并讲解了轮船的火轮机运行之理（同上）。他认为物体间有吸引之气，故有磁石吸铁等物理现象[5]。他以气来说明水土山海的形成：地气流液成水，渣滓成土；土积为

〔1〕崔汉绮：《推测录》卷六，《推物测事·以人事承天道》第一册，166页。
〔2〕崔汉绮：《人政》卷十三，《教人·非气无用》第二册，249页。
〔3〕〔4〕崔汉绮：《推测录》卷六，《推物测事·重径时中》第一册，187、356页。
〔5〕崔汉绮：《运化测验》卷一，《气之形》第一册，261页。

山，水积为海〔1〕。他从气之质不同来解释不同颜色的霓虹现象。他既讲了风、雨、雹的形成，又讲了温泉、地震和地内火的成因等。

崔汉绮在其著作中，不但反映了他的迫切要求输入先进的西洋科学技术的愿望，而且他大量地介绍了传入中国的西洋科技知识。同时他也主张与西洋各国通商贸易，以便使朝鲜跟上时代的步伐，具有鲜明的“近代指向”，使其实学思想打上了浓厚的启蒙色彩。

六、“以事务为学问则实用之学问”

崔汉绮主张学问不应离实际事务，他在《人政·事务真学问》中，写道：“凡百事务皆是真切学问，舍事务而求学问乃悬空底学。……士、农、工、商、将、兵之类皆是学问之实迹，观其行事措施可占其学问成否优劣。至若徒习虚套，高谈峻论，以文字为事业，以门户为传授……名虽学问，罔昧事务，措画亦鲜补益于人。”即认为各行各业之实际事务皆为真切的学问，离开实际事务的皆是悬空之学。那种空疏高论既昧于知事务，又于人无补益。他又说：“若不以事务为学问则无用之学问，以事务为学问则实用之学问。无用之学，高则入于虚无怪诞，下则陷于零琐文华。有用之学，大则究乎天地运化，小则明乎人物交接积累”〔2〕。不以事务为学问是无用之学，无用之学或为怪诞空论或陷入支离。只有实用之学大则研究天地运化，小则了解人与物之事。

这种有用的真切学问即是他所说的运化之学，“与运化人道为学为教，则各歧事务之人皆有益于不同之事务”〔3〕。“运化之学顺

〔1〕崔汉绮：《运化测验》卷一，《湿热气生水土》第一册，259页。
〔2〕崔汉绮：《人政》卷十一，《教人·积累》第二册，205页。
〔3〕同上书，卷九，《教人·教通事务》160页。

运化而做行事，因行事而通运化，行事即运化，运化即行事，气运则事运，气化则事化，至于无穷"[1]。行事来自气之运化，故运化之学顺运化而行事。因运化之教不离社会各种实际事务，所以士、农、工、商、官皆以运化为教[2]。

崔汉绮排除了传统的对于职业的贵贱身份制观念，特别是否定了当时对于工商业的蔑视观念，认为各种职业皆很重要，都是实学研究的对象。他指出："士农工商专精世务，赡民用，补治化"[3]。士农工商各专精各自的人世事务，承担了维持国家和民生的重任。"若所学无关于人世事务，是虚无怪诞之学"[4]。他在《人政·教人四》中充分地肯定了商贾的社会作用，他写道："商贾之量度四方利势，在于大气运化者，各邦物产之丰歉；在于统民运化者，各国俗尚之侈俭。随时详探，酌轻剂重，裒多益寡，察国禁之条例，量运输之险夷，一有失措，害将焉归。国家之御商旅，明禁条定纳算，遏关吏之侵害，通旅店之便宜，即赡民用和有无之政教也。士农工之事务，有籍商而流通，如一身耳目口鼻手足，相须而济事业，不可偏废，亦即一体万民之义也。若商业荡败，谷帛不能周通，政教无纪律，先自商民而现，民国规模之苏完，亦自商民而可见"[5]。崔汉绮把士农工商比作一身之耳目口鼻手足，它们相须为用、缺一不可。商贾的作用尤为重要，士农工之事务皆籍商而流通。在对外贸易中，商贾了解各国的利势、物产、风俗、国禁、运输等情况，若一有闪失则其害极大。国家在管理商旅中，应以政府力量设法规条禁保护商业贸易活动，遏制关卡官吏的侵害盘剥，畅通交通，便宜旅店，以利贸易活动。他认为商业之衰败会导致政教之崩溃，商民之状况最能体现出"民国规模"。崔汉绮重视发展经济实业，他说："有补于民生日用、利用厚生，实为教民业、安民

[1] 崔汉绮：《人政》卷十一，《教人·源委得合》第二册，210页。

[2] 同上书，卷十一，《贤愚皆可教》196页。

[3] 同上书，《三等一统》200页。

[4] 同上书，卷九，《教人·教通事务》160页。

[5] 同上书，卷十一，《教人·商贾》191页。

产之道"[1]提倡发展有补于民生日用的利用厚生之实业。"士农工商各分攸业，非独为一身之计，可以通功易事成天下之务"[2]。只有社会中的士农工商各勤其业，通功易事，方可成就天下之务。因此，朝廷用人之术，不但应讲究职官择用，而且亦应讲究"士农工商咸得其用，是乃用人本义"。"朝廷之用人，实为士农工商而用人，非为他事而用人"[3]。从而高度地评价了农工商业的社会地位。他还认为耕稼陶渔之民皆是"勤业兴作以补世用之民，有何负于国哉?"[4]肯定农村劳动者皆有补于世用，对国家有功劳。崔汉绮针对当时把技术性职业和工商业视为末业的保守传统观念，大力主张提高工商业者的社会地位。《人政·工商通运化》中，他把发明制造各种便利器具的能工巧匠称为"国工"，把有利于国计民生和有补于国家财政的商贾称为"国商"，大大提高了百工和商贾在社会中的地位。"末俗以工商为贱业，任置于营营苟食之辈，致使工商之人渐至贱陋，用人之道，何独不行于工商乎？人生原无士农工商之定限，朝廷惟有人品贵贱之取舍"[5]。在他看来，士农工商皆为不可或缺的职业，原无地位贵贱之分，而朝廷也只有以人品高低作为选择人才的标准。但末俗却以工商为贱业，导致不培植、选拔工商业人才，这样使工商行业的人才素质逐渐下降。故必须把用人之道扩展到工商业，以振兴工商业。

崔汉绮认为社会中各种人才各有所长，政府对他们要加以鼓励。"相土宜，辨五种，用习验，农事之人。通财货，迁有无，用惯熟，商业之人。设规矩，适气数用，工匠之良。练士卒，制胜算用，韬略之才。量盈朒，制国用，爱民之才。是皆偏所长，各所能也"[6]。把农民、商人、工匠、将军、官员皆同等地视为各有专长的有用之才。他十分推崇各种职业的专家，在《人政·古今技能》

---

〔1〕〔4〕 崔汉绮:《人政》卷二十一，《用人·贱业中观化民》第二册，413、414页。

〔2〕〔3〕 同上书，卷二十二，《用人·用人亦通功易事》432页。

〔5〕 同上书，卷二十五，534页。

〔6〕 同上书，卷二十四，《用人·各称其才》488页。

中，他肯定离娄、师旷、鲁班、扁鹊等人有专门技能，“今世岂无离娄、师旷之类，后世经验积累古人渐次修明，凡百技能莫不胜于古，惟在用人者奖励”[1]。现今各种专门技能皆胜于古代，统治者应该奖励具有高超技能的各种专家。

崔汉绮主张：“学问即政事，政事即学问，以学问行政事，以政事为学问”[2]。提倡治学应与经邦治国相结合。在《人政·用人序》中，指出：“明一国政教风俗之沿革，导万姓礼律赏罚之时措，发言行事为民信服，是用一国之人也。不明乎朝章国典，徒以虚理学问欲使一国人咸从，孰肯为用哉！”[3]只有懂得一国政教风俗的沿革历史，以及礼法典章制度，才能管理好一国之民。若不懂得国家典章制度，只是以虚理学问来治民，则必不为众人所信从。基于此，他尖锐地批判了那些只会空谈虚理高论的儒生，指出：“污儒俗士夸伐自得于虚无之理，至于互相攻击戕害多端，而用人之道一无究明，经传义理固执不通，道统授受切严嫡庶。不可与斯人辨学问之诚伪，论家国之治乱。念其所论政谟得失、用人法式，皆出于掇拾旧闻，罔昧乎运化治安”[4]。认为同这些迂儒俗士，是不能谈论学问真伪和国家治乱之道的。因为这些人所谈论的“政谟得失、用人法式”都只是老生常谈，根本不懂统民运化和国家治安之策。他又把学问是否与政教、治安结合作为儒学与异端的分水岭，“自古圣贤达士舍治安无以为功夫，仙佛方术外治安所以为异端。……典礼、刑律、田赋、财用、农役、兵制、宫室、器用，即治安诸具也”[5]。圣贤们以治安为功夫，佛道方术不论治安所以为异端。国家典章礼法和各种制度是治安的具体工具。要经邦治国，就需要具备治国的多方面的知识见闻。“国家之土地广狭，人民多寡，赋税出纳，经用之数，职官制度，黜陟之典，吉凶大事，仪节之礼，上

〔1〕崔汉绮：《人政》，卷二十四，第二册，489页。
〔2〕同上书，卷十二，《教人·学政次序》227页。
〔3〕同上书，卷二十，386页。
〔4〕同上书，卷二十三，《用人·异端害用人》483页。
〔5〕同上书，《用人·学问政教准治安》485页。

下罪过比拟之律，当世人品之贤俊，各处物产之丰薄……若罔昧不识，何可以学问为哉？世所谓学问高明之人，惟于经传史策论其文义，至于经邦制度率多忽略"[1]。指责那些号称学问高明的人士往往只是研究经传史策之义理，而忽略经邦治国的具体制度和关于国情的实际知识。这种脱离具体实际的学问不能称得上是真学问。他说："国家典礼娴熟沿革，士农工商劝勉攸业，是乃立纲振纪分条致用也。于此大小不有效验之明证，虽有学名竟何所用？"[2]"不识运化治安，惟将经术文章或参清谈禅学擅名遐道，是乃虚名。其中无系累者惟为好人而已，至于治民实用毫无利益"[3]。认为不懂治安之道，只是经术文章或清谈禅学乃是虚名，至多可达到个人心灵的解脱，但于治国和民生则毫无关系。又指出："以无验虚理排布天地，空谈禅说，非大器也"[4]。在国家需要的人才中，只有"善用人，善御众，最上。明运化，图治安，抑其次。典礼刑律研熟之人，财货器用周通之人，抑其次也。以至博览群策、书画文章、农织工商诸般技能，莫不为家国不可阙之须用"[5]。这些人才都是国家不可或缺的有用人才。

在《讲官论》中，崔汉绮收集了中国历代讲官之事迹，并加以评论，认为："学文讲道之士，扶植世教之功，孰有大于为讲官而尽其职泽及生民哉！"[6]在《疏劄类纂·户判》中又写道："举一国财赋所由源而周流之不息，汲引之不竭，凡可以裕国而便民，靡不委输于此。""当今国储垂罄，民力已殚，聚敛则邦本先蹶，损上则经费不继，盍彻之策无以应目前之需，理则之说鲜不长征利之习。于此之时，上以裕公家之调度，下以制赤子之恒产，使财足民安者，责在度支。"说明掌管国家财政、税收和开支的官员于国于民

---

〔1〕崔汉绮：《人政》卷十二，《教人·经邦制治学》第二册，214页。
〔2〕同上书，卷十一，《教人·实少虚多》206页。
〔3〕同上书，卷二十四，《用人·名有虚实》486页。
〔4〕同上书，《大器小器》489页。
〔5〕同上书，《用人为万事之最》487页。
〔6〕崔汉绮：《讲官论·跋》第二册，582页。

的重要性，特别是当时朝鲜面临国储、民力均已消耗殚尽之两难局面的情况下，尤为重要。

在《人政·选人》中，他考察了历代选官制度，认为："安民在选人。"主张"惟以德行才能"来选人，切忌以虚文来选举。在《人政·用人》中，他主张"朝廷用人以治安为准的"，只有"除民害而殖民利，和民俗而奠民业"的人才可选为官吏，造成"官吏侵害，土豪肆恶"现象，"实由于朝廷用人不得其宜"[1]所致。认为，"用人者当察人之治安心虚实，虚者虽大言而不可信，实者订于行事，虽不言而有可信"[2]。"不以实事用人者必以虚事用人。……职官事务实而无虚"[3]。主张要用有诚实心行诚实事的人，以达到国家之治安，而不能轻信虚伪之人的花言巧语。崔汉绮主张："无关于治安之浮文末节，有害于治安之外道方术一切废却，其人以完济治安之本义入世万事之中，惟治安亿兆为大事，一己私欲为细事"[4]。一切以是否有利于国家治安为取舍，凡是与此无关的虚文末节和外道方术一概抛却。由此出发，他揭露了当时用人制度中存在的世袭弊端，指出："勋戚士族盘据朝廷，世世传其业、袭其官。子孙繁延，职官有限，名门巨族不得官者，常多求官人，与择官人莫不有内外瓜葛之谊，朝夕相对之近，奔竞日炽，廉耻渐泯，为治安而用人，无一论及之"[5]。掌权的两班贵族子弟利用各种社会关系而世袭官职，这就完全违背了"用人以治安为准的"的原则，反映了朝鲜王朝后期职官选用制度的腐败与黑暗。

由于崔汉绮大量地接触西学和对世界大势及朝鲜落后状况的深刻了解，他积极主张在朝鲜推行开化改革。早在《气测体义·序》中，他就写道："至于国制风俗古今异宜，历算物理后来益明，则师周孔之通达大道者，将胶守周孔之遗迹而无所变通耶？抑将取法

〔1〕崔汉绮：《人政》卷二十二，《不识治安之害》第二册，437页。
〔2〕同上书，《民重身轻》437页。
〔3〕同上书，《以虚用人》442页。
〔4〕同上书，卷二十四，《用人·处事即用人》495页。
〔5〕同上书，《因史论而有得》496页。

周孔之通达而有所沿革耶?”肯定国家制度和社会风俗是随时代发展而变化。在当今自然科学日趋昌明的情况下，再不能固守周孔当年之遗制，应效法周孔通达之道的精神而有所变革。反对迂儒俗士将周孔之道变为死法，而“不达运化之为活法”[1]。崔汉绮虽是儒学的信奉者，但他主张发扬儒学的改革精神，用“西学”去改革一些已僵化过时的社会制度和风俗习惯，推动社会向前发展。

崔汉绮竭力为社会变革作理论论证，他认为：“历代以来，政有损益，学有沿革，必将其质而葺其文，因其源而濬其流。岂是乐于改作，为其矫救时弊也。”“国之政事，人之学问，随时修整，不至驰废，则一也。三代之忠敬文，由久而弊，有弊而自有矫救之方以承之”[2]。认为政治礼法社会制度和学术文化，从来就是不断有所改革、修正的，凡事由久而必生弊，故需不断地随时矫救时弊，一成不变的制度和学问是没有的。“人事若变，则礼法当随时修改”[3]。社会变化了，礼法制度也应改变。总之，“古今政教学问皆有当时之适，随时随明之宜”[4]。即认为古今的政教学问皆适合于当时，亦应根据后来情况的改变，随时加以修改和改变，以适宜于变化了的新情况。

他深刻地洞察到当时社会中百姓的苦难和国家的厄运。在《民瘼》中，他揭露道：农民“雨暘寒暑，吃苦饫辛，及秋登场，不盈车箱，数口计糊，旬堇三食。而此际县吏如虎，征租索钱，并督仓粜，瓶罄杼空，太半未输。于是乎卖田折屋鬻子卖牛无所不至”[5]。这是一幅多么悲惨的人间地狱情景啊！他又描绘了当时李氏王朝如古旧破败的老屋摇摇欲坠的情景，为人们敲响了警钟，他说：“当今国家之势，譬如万间大厦岁久不理，旁倾上漏，宋桷蠹朽，丹雘漫漶，支撑牵补，苟度朝夕。若不奋然振作，鸠群材会众

〔1〕崔汉绮：《人政》卷十一，《教人·儒术》第二册，209页。

〔2〕崔汉绮：《推测录》卷六，《推物测事·政损益学沿革》第一册，162页。

〔3〕同上书，《尊一统为治平》187页。

〔4〕崔汉绮：《人政》卷十，《教人·历代渐次修明》第二册，184页。

〔5〕同上书，《疏劄类纂》646页。

工，易而新之，则栋挠屋坏指日可待"[1]。既形象又深刻地说明了朝鲜王朝末期国家制度进行彻底更张，下决心实行全面改革的迫切性和必要性。

---

〔1〕 崔汉绮：《人政》卷十，《疏劄类纂·时弊》第二册，645页。

第二十章　朴珪寿“学以适用”的实学思想

一、开化思想的先驱者

朴珪寿（1807—1877），字桓卿，号桓斋，中年以后字瓛卿，号瓛斋。是朝鲜著名实学家燕岩朴趾源之孙。其学术渊源，既有通过家学而直承其祖父朴趾源的“利用厚生”之学，同时又得益于前辈实学家金正喜、丁若镛、徐有榘等人的思想影响，特别是他接受了金正喜的实事求是之学。朴珪寿对清代顾炎武的经世致用之学十分倾心，经世之学是朴珪寿学问重要组成部分。由于受到西学的刺激，他由传统的古典实学转向于开化思想，他是朝鲜开化思想的先驱者之一。

朴珪寿早年撰有《尚古图会文义例》80部，后又著有《居家杂服考》。1848年他对策中第后，即开始了他的仕宦生涯。1860年，朴珪寿以热河副使名义赴北京考察。1866年2月出任朝鲜平安道观察使。后又任弘文馆、艺文馆大提学。1872年清帝行大婚，朴珪寿充进贺正使，再次到北京。在这时期，他广泛结交中州名士，特别是通过与刚从欧美返国的崇原、崇实兄弟的晤谈，更增加了他对欧美社会的了解，从而在思想上更加倾向于启蒙思想的开化主张。返回朝鲜后，即大力提倡开化主张。后官升至奎章阁提学、右议政。其后虽退居散位，但他对金玉均（1851—1894）、朴泳孝（1861—1939）、俞吉濬（1856—1914）、金允植（1835—1922）等

人宣扬的开化思想，是极力支持的。他是李朝末期开化思想的先驱者。出于对日本日益加剧侵略的焦虑，以朴珪寿为中心的开港论者促成朝日两国签订修好条约，试图以签订友好条约作为阻止日本侵略的方法。1876年正月，《江华岛条约》签定，他是这一重大历史事件幕后决策性人物之一。同年8月，朝廷授予朴珪寿水原留守。是年12月27日逝世。

朴珪寿的知友有：尹宗仪（1805—1886）、南秉哲（1817—1863）等人，都是朝鲜转型期的重要实学家。

朴珪寿的《瓛斋先生集》，是由其门人金允植于1913年编辑出版，但此文集材料不足以反映其思想全貌。韩国成均馆大学大东文化研究院于1996年出版发行《瓛斋丛书》6册，是目前朴珪寿全部著作的总集。

二、“生民之本，食与货而已，可不重欤！”

朴珪寿继承了其祖父燕岩朴趾源的“利用厚生”之学术传统，重视经济活动，注重先进技术，大力发展生产，改善和丰富人民生活。

他在《尚古图会文义例》一书的按语中写道：“夫士者何为者也？夫士者，生人之大本，而闻道者之美名也”[1]。认为“士”只是“闻道者之美名”。所以，“夫人之有孝悌忠顺之德也，何莫非士也。士之以百亩为己忧，勤力以长地财者，谓之农。士之饰五材、辨民器，开利用厚生之物者，谓之工。士之贸迁有无，通四方之珍异以资之者，谓之商。其身则士，其业则农工商贾之事也”[2]。认为只要具备“孝悌忠顺”之美德，各勤其业，则从事农工商业者，皆为“士”。朴珪寿列举古代圣贤来加以说明，如大舜和伊尹在未被选拔成官时皆曾务农做工；傅说未任相前亦是一个从事劳动

〔1〕〔2〕 朴珪寿：《瓛斋丛书》卷二，第一册，262、264页，汉城韩国，三宝印刷社，1996。

的平民；后稷从事贸易活动，子贡经商屡屡成功，其业虽殊，但他们皆是"士"。"是故业之不同，道无殊别，名虽列四，士则一也"[1]。他把农、工、商与士统一起来，把农、工、商抬到与士相等的社会地位，明显地是受到其祖朴趾源《原士篇》思想的影响。朴趾源曾倡言"农工商贾之事"亦是"圣人之学"。故李念斋对它评点说：其祖父燕岩先生（朴趾源）有《原士篇》，"大旨以士为生人大本为主，今读此篇，知渊源"[2]。

18世纪朝鲜著名实学家朴趾源主张以"利用厚生"来代替"经世致用"口号。他注重"裕国益民之效"，而从不执迷于"六经"。他把"利用厚生"定义为："工制什器，商通财货，以利民生，使衣食图谋民之厚生"[3]。为此，朴趾源力主向中国学习，"自耕蚕陶冶以至通工惠商，莫不学焉"[4]。朴珪寿的士农工商合一观点显然是受到其祖父《燕岩集》思想的影响。

朴珪寿注重社会经济问题，他在《尚古图会文义例》按说中写道："《传》曰：'何以聚民？曰财。'夫生人之本，食与货而已，可不重欤！"[5]既然"食与货"是国家和民生的根本大事，那么，"如农田、水利、钱币、商贾、蓄储、役民、征榷之类，皆学者所当讲究而商论者也"[6]。主张士人应把有关生产、贸易、金融、财税等作为重大经济课题加以考察与研究。由于"大凡税赋殖货之术，虽有良法美制，可以通行于一代而取法于后世者，行之既久，则亦不能无末流之垂弊也"[7]。所以要及时注意税收、贸易各种制度的社会改革，才能富民强国。例如：在《马伏波请复五铢钱》的按说中，朴珪寿述评了汉代的钱币（五铢钱）改革；在《答金德叟（永爵）论箕田书》中讨论了古代的井田制。考察古代的经济、货币制度是为了探索与研究现实社会问题的改革方案，以解决国计民生问题。

---

[1] 朴珪寿：《瓛斋丛书》卷二，第一册，266页。
[2] 朴珪寿：《瓛斋集》卷十一，《杂文》第六册，803页。
[3] 引自朴趾源：《燕岩集》，汉城，韩国启明文化社印，1986。
[4] 朴趾源：《热河日记》卷二，《驲汛随笔》，上海书店出版，1997。
[5][6][7] 朴珪寿：《瓛斋丛书》卷五，第二册，47、49、48页。

从“利用厚生”之学出发，朴珪寿主张富民，反对两班贵族不求发展经济以丰厚民生的错误观点。他在《黄鲁直题画菜》的按语中说：“士大夫清俭之美与学者之安贫而乐道也，岂欲使天下之民尽咬菜根然后可以做得事也”〔1〕。提倡士人安贫乐道的自律美德，并不能解决天下百姓的物质生活问题，以此为藉口而不顾民间疾苦则更为荒谬。朴珪寿认为为政者的政绩要视其治下百姓生活是否安乐为检验标准。“谦逊静悫，生民之应，应之以安乐；骄溢靡丽，生民之应，应之以困穷”〔2〕。

为求国家富强和生民安乐，朴珪寿发扬北学派传统，主张通过学习中国较先进的科学技术、工艺和器械，以推动朝鲜经济的发展。当时朝鲜的燕行使团多次去中国，是一个学习中国及传入汉译西洋先进科学技术和工艺重要渠道。朴珪寿本人曾两次出使中国，注意向中国学习和广交中州学者。他并委托其他燕行使者收集中国利用厚生之具和科技、学术著作。如他在《与洪一能书》中，提请洪一能牢记学习中国的利用厚生之术和新的学术思想成果。“湛轩公与吾王考苦心慕华，专在于文术制用，而于夷夏之分未尝不明目而辨之矣。窃怪今人视为弁髦，不究其利用厚生、博学广问之益，而唯书画玩好杂稗戏本之属是崇”〔3〕。先辈实学家努力向中国学习的是有益于国家和民生的实际的东西，而非去搜集书画、古玩、小说、戏本之类不切日用的东西。他认为书画诗句乃是技艺之末，“仅获雕虫之末艺，自以为善观中州也，岂非可笑之甚者乎？”〔4〕他认为当务之急最需留心的是有关中国生产技术方面的实用书籍。他对洪一能说：

吾辈入中国所当留意者，生民利用之具也，文献需世之书也。而利用之具非仓卒可学而知者也，惟有得其适用之书归而研究可也。中国之书未广布于吾东，而最紧切于日用事物者

〔1〕 朴珪寿：《尚古图会文义例》卷十一，第三册，146页。

〔2〕 同上书，卷十三，371页。

〔3〕〔4〕 朴珪寿：《瓛斋文稿》第五册，300、308页。

《天工开物志》也，其书数百卷，上自耕织之法下至斲木范金搏埴煎石之术，悉图书以载之，一披了然者也。若得此书之东来，则虽闭绝燕货，专其法于国工可也[1]。

从上述论述，充分地反映了朴珪寿注重引进中国适用于国计民生的生产技术，以发展朝鲜本国的生产，从而达到国家富强和民生丰裕之目的。这与其祖朴趾源倡导的向中国学习利用厚生的先进科技和在中国出使时留意于考察与借鉴中国的利用厚生之具的做法，是一脉相承的。朴珪寿不愧是朴趾源"利用厚生"之学和北学派实学家向中国学习科学技术的北学论的忠实继承者。

三、"经世实用之学"

朝鲜王朝后期的实学思想受到了清代实学思潮的影响。明清之际顾炎武反对理学特别是心学末流的空疏学风，提倡"通经致用"、"经学即理学"，主张大力研究社会实际问题，并对古代经典作考据训诂工作。朴珪寿以顾炎武实学思想为宗，极力推崇顾炎武的经世实学。同时，朴珪寿也接受了朝鲜实学家特别是丁若镛的经世之学的思想影响。

朴珪寿在《题顾祠饮福图》中，公开表明"珪寿夙尚先生（顾亭林）之学"[2]。在为友人南秉哲撰写的《圭斋集序》中，他又一次表白："亭林先生曰：'文不关于经术政理之大，不足为也。'公与余盖尝深服斯言"[3]。这说明，朴珪寿和南秉哲都深服顾炎武倡导的经世致用之学。接着，朴珪寿称赞这种经邦济世之学道："夫沉潜义理，缕分毫析，有以羽翼经传，启发后学；又或讲求治理，修明礼乐，有以尊王黜霸，为法后人；以至诘戎课农测天括地之

〔1〕朴珪寿：《莊菴文稿》第五册，308页。
〔2〕朴珪寿：《瓛斋集》卷十一，第六册，788页。
〔3〕同上书，卷四，260页。

类；非学有根柢，专心为经世之大业者不能也"[1]。朴珪寿的门人和朋友也都指出了这一点。其门人金允植在《瓛斋先生集·序》中指出："昔顾亭林先生有言：'文不关于经术政理之大，不足为也。'……其（瓛斋）论治乱兴亡之道，生民利病之源，必反复剀切明白痛快，警破时人之昏聩。论典礼则根据精详、体裁谨严……大而体国经野之制，小而金石考古仪器杂服等事，无不研究精确，实事求是，规模宏大。"其知友尹宗仪在为朴珪寿撰写的《祭文》中也说："公之佐王之才，本之于学术之精深，济之以识量之包恢。平生不欲为无益之空言，必可以措诸实。……唯民彝物则之是讲，制度谟猷之是究，风坏俗败之是恤，故其文章皭然为经世之钜工"[2]。朴珪寿依其佐王之才和精深之学术，所阐述的治乱兴亡之道、生民利病之源以及改革时弊的主张，对当时国人确实起到了发聋振聩的警世作用。

朴珪寿十分注意收集顾炎武的著作，其中包括顾氏当时被禁的书籍。在《与洪一能书》中，他请求洪一能在中国访求顾炎武的《天下郡国利病书》。在《与沈仲复秉成》的信中，希望能求得"亭林先生《下学指南》"，因为"此系先生为学正轨而未曾读过，殊以为恨"。在谈到《日知录集注》时，表明自己"向亦携归细阅"，并且称赞说"亭林之于宋贤补阙拾遗，匡其不逮"，"探原竟委，实事求是，以救讲学家末流之弊"[3]。

朴珪寿十分敬仰顾炎武的为学之方。在《录顾亭林〈日知录〉论画跋》中，他反对当时"写意之法兴而指事象物之画废"，批评"后人之精细功夫不及古人又不肯耐烦"的空疏画风。他赞成顾炎武写实的画论思想，指出："无论山水、人物、楼台、城市、草木、虫鱼，唯是真境实事，究竟归于实用，然后始可谓之画学矣。凡所谓学者，皆实事也，天下安有无实而谓之学也者乎？"[4]主张讲究绘画内容的真实性和技巧的逼真性，认为这不仅是画风问题，而且

---

〔1〕〔2〕〔4〕 朴珪寿：《瓛斋集》卷四，第六册，260、5、229、232页。

〔3〕 同上书，卷十，682页。

是为学之道的大事。朴珪寿出使中国时，在谒顾亭林祠后示诸友人的诗中，他赞颂顾氏之学云：

> 尚论顾子学，轨道示我由。坐言起便行，实事是惟求。经学即理学，一言足千秋。……经济根经术，二者岂盾矛。礼乐配兵刑，曾非悬赘疣。高谈忽名数，陋儒徒欢咻。训诂与义理，交须如匹逑〔1〕。

这表明，朴珪寿对顾氏的通经致用、经世济民的经世实学，予以高度评价并极为赞扬。

朴珪寿在《尚古图会文义例》的第一篇即是关于刘备三往诸葛草堂求贤之事，并在其按说中，主张士之出处要正，反映了朴珪寿弱冠之时已有经世济民之志。在《尚古图会文义例》中还汇萃着朴珪寿仰慕的古人之事迹，以及大量的治道、制度、刑政、财赋、礼论、兵论等经世的内容，涉及到"国家治乱之几、民生安危之要、君子小人进退消长之际"〔2〕。在《王介甫请定科制》的按说中，他主张为学应像古代那样精通经史，"古之所谓专经之士……其为学也，皆足以适于用也"〔3〕。大力提倡"通经致用"论。在《胡安定先生请立武学》的按说中指出："胡先生可谓通儒已矣，何其学之知本而务适用也"〔4〕。十分赞扬胡瑗的明体达用之实学，兼通诸多经世实用之术。他强调笃实力行的重要性，肯定"天下事惟力行者能之"〔5〕。"苟能力行之有余，则礼可以作矣，乐可以兴矣，夫力行之于治体果何如哉！"〔6〕因此，为政贵在实行。

朴珪寿在《尚古图会文义例》中，大量地讨论了有关法律、军事等经世实事。关于法律制度，他说："刑法者，有国之大政也。

〔1〕朴珪寿：《瓛斋集》卷三，第六册，169、170页。
〔2〕同上书，《行状》10页。
〔3〕〔4〕朴珪寿：《尚古图会文义例》卷二，第一册，305、285页。
〔5〕〔6〕同上书，卷十，84、127页。

……帝舜钦恤之谟，周官司寇之法，皆敬慎之至也”[1]。认为刑法是国家的大政，故不可不慎之。在《孔明治蜀》的按说中，他又说：“《礼》曰：‘刑乱国，用重典。’孔明之以严治蜀，良有以也”[2]。肯定诸葛亮以严治蜀，符合西周的“乱国用重刑”原则。在《孔明祭马参军》的按说中，他称赞诸葛孔明“用法公平”[3]。在法律制度的沿革方面，朴珪寿议论了汉文帝废除古代肉刑之事[4]，也议论了唐太宗废除箠背之刑[5]。在《王介甫与司马公论役法》的按说中，朴珪寿详细地论述了唐宋役法的变迁，认为：“大抵役民者，国之大政也。其同异之辨，得失之迹，学者不可以不深讲”[6]。他还赞扬明太祖“诏焚锦衣卫刑具”是一件“盛举”之事[7]。

朴珪寿重视军事对国家的重要性，认为：“夫兵岂非重事欤！此不可一日置之而不讲者也”[8]。朴珪寿在其《尚古图会文义例》的按说中还系统地论述了唐、宋、明三代兵制及有关的军事问题[9]，反映了朴珪寿对军事问题有较深的研究。例如在关于秦晋淝水之战的按说中，他中肯地分析了苻坚必败和东晋必胜的基本条件[10]。

朴珪寿在其仕途中十分注意研究兵刑、钱税等实务。他不但对朝鲜版《大明律》作了介绍和评论，而且在其奏议中也多次论及钱币之事、筹措兵饷之事和刑律之事。

《瓛斋先生行状》称赞朴珪寿研究古代经典能够“法古而知变，创新而能典”[11]。他研究与考证古代中国的礼制、服饰等制度，完全是为了改革朝鲜现实生活中的不合理制度，法古是为了创新。“公年二十二治《三礼》，始自《仪礼》。”“以仪注系之经文下而附以案说，名曰：审定仪礼”[12]。朴珪寿治《三礼》，他为《仪礼》作注，是在通经致用的实学思想影响下进行的。朴珪寿在宋时烈和其祖父朴趾源等人的影响下，提倡衣冠制度改革论，即主张按照古礼

---

〔1〕朴珪寿：《尚古图会文义例》卷十二，第三册，320页。

〔2〕〔3〕〔4〕〔5〕〔6〕〔7〕〔8〕〔9〕 同上书，卷五，第二册，11、19、7、29、67、4、101、95～152页。

〔10〕同上书，卷十二第三册，335～341页。

〔11〕〔12〕 朴珪寿：《瓛斋集》第六册，20、17页。

改革高丽时期的夷式服饰。朴珪寿在其弟朴珠寿（藻卿）的提议下而完成的《居家杂服考》，就是一部系统的衣冠制度改革著作，表现了他的要求改革社会风气的强烈经世意识，与明清之际顾炎武的经世实学思想倾向完全一致。

在《与洪一能书》中，朴珪寿反对清代某些学者为考据而考据的学术倾向，指出："中国近世儒者，类多诋背宋贤，此亦风气之一大变，然其所主汉学亦不过考据辨证之末耳"[1]。认为清代乾嘉学者以汉学反对宋学高谈性理的空疏学风，固然是"风气之一大变"，但其所谓汉学亦不过是脱离经世致用的雕虫末技而已。所以，他嘱托洪一能出使燕京，切不要把精力集中于"器什玩好之物、书画襍稗之种"，而应注意"得于天下大势、学术制度之变易同异"。以广博其闻见，开阔其胸襟，便于从事利国益民之伟业。为此，朴珪寿还让洪一能在中国访求通经致用的书籍，诸如《三礼义疏》，朱竹玶的《经义考》，顾亭林的《郡国利病书》等，以便为改革国家制度提供历史借鉴。

朴珪寿在致友人的书信中，大力提倡经世实学。在《与吴清卿大澂》中对曾国藩的学术经济皆备的实学思想，十分称赞与敬慕。他说："向赠《曾文正文钞》，归而读之，景仰钦服……勋业学术经济兼全备具，求之前代未有盛焉。盖天于圣代生此伟人，为儒者吐气耳。此书只是文钞，未知全集可有剞劂完本否？一睹为快"[2]。在《与董研秋文焕》中，对流俗所谓儒生不能治国的论调表示极大愤恨，认为"读书万卷，需用政在今日"。"如何一种流俗每云书生不能吏治，儒家不知兵事，总归之腐头巾，此堪痛恨。吏事且无论，即取兵事论之，从古大功之出于书生，亦复何限"[3]。在他看来，儒者饱读经书，目的在于经邦济世，并以此来勉励友人去努力建功立业。从经世实学观点出发，他对尹行恁评价说："未弱冠而著录盈箱，质礼疑论时务，皆经世实用之学也"[4]。

---

〔1〕朴珪寿：《瓛斋文稿》第五册，305页。

〔2〕〔3〕朴珪寿：《瓛斋集》卷十，第六册，730、724页。

〔4〕同上书，卷五，第六册，291页。

朴珪寿的学问，从根本上说，是“经世有用之学”。自中年入仕以后，不仅勤于政务，还大力推行社会改革；晚年身居高位，更是关心天下大势，注意学习中国和西洋的新知识，研究国内兵刑钱税政策，处理列强侵略威胁的各种外交事务。在世界趋势和西学的影响下而倾向于启蒙思想，要求在朝鲜实行开化改革，实行对外开港和争取建立近代国家的政治、经济、社会体制。

四、重视自然科学研究

朴珪寿由于受到金正喜等人的实事求是治学方法的影响，十分重视对古典礼制的考证和对自然科学的研究。与其同时代的实学家崔汉绮著有大量介绍中国与西洋的科学技术知识的著作；朴珪寿的好友南秉哲也酷爱格致实学，探讨与研究数学和天文学。朴珪寿从早年起在其著作中就有很多天文地理知识和对古代礼制及衣冠制度的考证。

从 17 世纪以来，中国刊行的各种西学书籍就不断地传入朝鲜，在当时士人中争相阅读。朝鲜王朝时期的实学家，通过中国学到的自然科学内容相当多，特别是后期具有代表性的实学家们几乎都十分注重西洋自然科学的研究。朴珪寿的祖父朴趾源主张学习西洋科学。洪大容通过燕行，不仅接触了大量汉文西洋科学书籍，而且还亲自拜访了在北京的西洋传教士兼科学家们，又访问了钦天监和北京观象台。所以他回国后提出了地圆地转说，发表在其科学论文《医山问答》中，并亲自制造了浑天仪，在自己家院中建设了有各种天文观测仪器的私人天文台。朴趾源也在《燕岩集》中赞同洪大容的地圆自转的天文学观点。朴珪寿自幼受到了他们的天文学说的熏陶与影响，对自然科学知识亦十分注意探讨。

朴珪寿早在青年时代撰写的《尚古图会文义例》中，就有《或人论天体》一文，不但介绍了西洋的宇宙天体学说，肯定了洪大容的地圆自转的天文学思想，而且详细地介绍了中国古代各家天文学

说及其天文仪器，全面探讨了唐代孔颖达《礼记正义》中所阐述的盖天、浑天、宣夜、昕天、穹天、安天等六家天文学说的得失。

他主张地球是个正圆如弹丸的球体，它与日、月、星辰同样悬浮在太空中。因地球四周有气环绕着它，故能停浮于太空而不坠落。所谓天，即是积气。他说："凡地之所以停浮太空终古不坠者，气为之包也。气之积者即天也"[1]。他还从朱熹那里找到"天之包地"的理论根据，指出："朱子曰：'地在中央，不是在下，而天包乎地也'。至哉言乎！"[2]

他论证说："天运乎外而地位于其内。阳气之清明而无形者为天，阴气之博厚而成质为地也。不曰上下而曰内外，言天之包地，非地之戴天也"[3]。在朴珪寿看来，天是阳气之清明无形者，而地则是阴气之博厚而成质者。天与地的关系是天在外，地在内；是天包地，而"非地之戴天也"。因天与地是内外之关系，而非上下之关系，故传统所谓"天尊地卑"、"地之戴天"的观念是不能成立的。又认为天是无上无下、无始无终的虚空（太虚），到处都充满着气，"天非有体之物"[4]。这是对洪大容、朴趾源提出的无限宇宙观念的说明。朴珪寿进一步论述了宇宙天体的形成。他指出："积气浑浑，凝聚成质，周布虚空，旋转停住，所谓地、日、月、星是也。今夫天之所以运行不息者，气也；天之所以苍苍漠漠者，亦积气而已"[5]。认为宇宙天体是在气的不断运动和凝聚过程中形成的，这与西方近代康德提出的星云假说是颇为类似的。

朴珪寿还进一步以日月蚀论证了地是圆球的观点，指出："今夫月之掩日而日为之蚀焉，蚀体必圆。地之掩日，而月为之蚀焉，蚀体亦圆，亦岂非人之常见乎！"[6]月挡住日而日蚀为圆形，因为月是圆形之故；地遮住月而月蚀亦为圆形，可知地体也是圆形的。这的确是一个证明地是圆球的有力证据。朴珪寿还从北宋程颢语录中找出地是一个浑圆球体的理论根据。他说："程伯子曰：'地形有高下，无适而不为之中也。'又曰：'今人之定天体也，且以目定尔。'大哉

---

〔1〕〔2〕〔3〕〔4〕〔5〕〔6〕　朴珪寿：《尚古图会文义例》卷四，第一册，485、595、476、478、492页。

言乎!”“又曰:‘地既无适而不为中,则日无适而不为精也,至寅则寅上有光,至卯则卯上有光。……数百里间气候之争如此,以此差之须争半岁。如此则有在此冬至在彼夏至者,然其为冬夏一也。’观此三章之言,则地之浑圆无端,日之随处朝暮,气候之南朔互易,皆可以理推而得之也”[1]。从程颢所述的这些观点,确可推论出“地之浑圆无端,日之随处朝暮,气候之南朔互易”的结论。

朴珪寿发挥洪大容的思想,主张地球转动之说。指出:“洪氏《实言》有论地转之说,其说盖云地、日、月、星俱团团丽空无所繫系。日、月、星宿既周运而不息,则地岂独阒然无动静也?理应与三光而同运也”[2]。此处《实言》系指洪氏《医山问答》,洪大容提倡地转之说,认为地球与日、月、众星都在运行不息。朴趾源也赞成地转之说,自称“鄙人尝信他(洪大容)地转无疑”[3]。但朴珪寿所主张的地转说,与洪大容等人一样,都不是哥白尼的日心说。他认为地球只是作自转,而非作公转;太阳和月亮都是围绕地球作公转。“所谓地转者,非随天运行之谓也,谓恒居其所而独自旋转也。洪氏又云:‘地一转为一日’”[4]。朴珪寿还对汉末郑玄的地有升降和四游说进行了详细的分析与评价[5]。

朴珪寿重视天文历法的研究,在其按说中认为:“必有一代之历以御天下之民,盖所以敬人时而兴物利,拊五辰而凝庶绩者也。”如果“以是而卜历年之久远,推国祚之短长,则甚非圣人所以诚小民祈天命之意也”[6]。他不但探讨了郭守敬的“授时历”和僧一行的“大衍历”,而且也评价了汉太史令张衡的“浑天仪及地动仪之有验”[7],自己还亲自制作了平浑仪和地势仪(地球仪)等天文地理仪器。他把魏源《海国图志》的内容直观地反映在视觉仪器上。在他撰写的《地势仪铭》中,认为中国古代《周髀》中已有详密的地

---

[1][2][4][5][6] 朴珪寿:《尚古图会文义例》卷四,第一册,542~545、538、539、505~536、463、470页。

[3] 朴趾源:《热河日记·鹄汀笔谈》,《燕岩集》第三集,333页。

[7] 朴珪寿:《尚古图会文义例》卷四,第一册,542~545、538、539、505~536、463、470、467页。

球之说，"先儒亦多以理推而得之"，而"西夷则纷纷然乘巨舟遶溟海一周而后知之"[1]。在《辟卫新编评语》中，朴珪寿提出西人虽"明于历算而疑其迷于大道"[2]。可见，朴珪寿对"西学"是持分析态度的。

朴珪寿坚持自然科学，但他反对荒诞不经的方术迷信，指出："务方术者，类多奸佞小人"[3]。他以道理和事实驳斥了那种认为宝镜"能照胆摄魔，能照数十百里"的说法，"皆傅会不经之说"[4]。那种认为"服食钟乳能补髓延年之说"亦是"方士之诳言也"[5]。从而揭穿了方士们的欺骗伎俩。

---

〔1〕〔2〕 朴珪寿：《朴瓛斋文》第五册，340、353页。

〔3〕 朴珪寿：《尚古图会文义例》卷四，第一册，542～545、538、539、505～536、463、470、467页。

〔4〕 同上书，卷十一，134页。

〔5〕 同上书，卷十二，293页。

第二十一章　南秉哲的“格致之实学”

一、生平与著作

南秉哲，字子明、原明，号圭斋、绛雪、鸥堂、桂唐。宜宁人。生于李朝纯祖十七年（1817），卒于哲宗十四年（1864）。主要活动于李朝的哲宗时期。其父名南久淳，其弟是南秉吉。1837 年（宪宗时期）他通过了科举考试。在安东金氏得势的时候，由于他与府院君金汶根外甥的亲戚关系而得到重用，身居高官。1850 年（哲宗时期），他当上承旨，以后相继担任了吏曹判书、大提学等。他是一位科学家，擅长数学和天文学，在天文学和历学方面的研究，其深度与广度都超过了以往的任何时期。他亲手制造过地球仪、四时仪等器具，还提出了浑天仪说、量度仪说、地球仪说等理论。他还是一位理学家，对儒家经典——《四书》、《五经》进行过研究，并就理学中的“人心”、“道心”、“敬”等的理学范畴发表过自己的见解。他还擅长诗文和书法，其诗号是文真，著有诗文集《圭斋遗稿》六卷。

南秉哲的科技实学著作主要有《推步续解》、《仪器辑说》、《海镜细草解》等。

《推步续解》四卷三册，主要内容如下：（1）推日躔用数；（2）推日躔法；（3）推月离用数；（4）推月离法；（5）推月食用数；（6）推月食法；（7）推日食用数；（8）推日食法；（9）推恒星用

数；（10）推恒星法。其撰写的时间，是在朝鲜哲宗十三年(1862)。在李朝的仁祖年间，清朝的《时宪历》传到了朝鲜[1]。《时宪历》的特点在于采用了当时由西洋传入的较为先进的推算节气的方法[2]，它产生于明崇祯年间，清初康熙年间被正式采用。康熙帝鉴于中国旧的历法如《大统历》和《回回历》所推测日食皆于实际天象观察结果不合，而用西洋历法推之则每每灵验，遂起用汤若望、南怀仁等人主持钦天监。在新旧历法之争中，公开支持西洋历法，决定采用西法推算的《时宪历》，并颁布全国。南秉哲的《推步续解》就是对这一时宪历推算方法加以进一步说明的著作。他之所以用《推步续解》命名，是因为这部著作是在清儒江永（慎修）在对《时宪历》加以解说的著作《推步法解》的基础上加以演绎解说而成的，他的许多解说也基本上采用了江永的旧文式例解说。采用这一命名，也表明了南秉哲对江永的敬慕和尊崇。

《仪器辑说》上下两卷二册，主要记录、列举了朝鲜时期新制作的各种天文仪器的情况，如浑天仪、浑盖通宪仪、简平仪、赤道高日晷仪、浑平仪、地球仪、句陈天枢合仪、两景揆日仪、量度仪等等。其中也包括南秉哲亲自制作的仪器有水轮、地球仪、四时仪、量度仪等。该书既没有序文，也没有跋文，只有本文，但可以看得出是哲宗时代的著作。对朝鲜天文仪器的制作情况，早在《王朝实录》一书中就有所论及。纯祖时期由成周悳编撰的《书云观志》卷四《书器篇》、《增补文献备考》的《象纬考》和《仪象》篇以及由徐浩修等在正祖时期编撰的《国朝历象考》卷三《仪象篇》、卷四《更漏篇》中也都有所概括、整理和记述。《书云观志》仅记

---

〔1〕1649年（仁祖十四年），人燕京使者金堉带回了西洋人汤若望的时宪历法书籍，经欢象监官金尚范多年研究，于1652年（孝宗四年）被采用。

〔2〕即定气说，其推算节气的方法是以太阳在黄道上的位置为标准，自春分点起算，黄经每隔15度为1个节气。由于太阳在黄道上每天的移行快慢不匀，故节气之间的天数也不一样：冬至前后太阳移行快些，两节气之间只有14天多；夏至前后太阳移行慢些，两节气之间达16天多。节气之间的天数虽然多寡不一，但能表示太阳的真实位置，使春分、秋分一定在昼夜平分那一天。

载了成宗时期的小简仪和正祖时期由金泳制作的赤道经纬仪、地平日晷。《增补文献备考》是按历代王朝的顺序加以整理记录的。《国朝历象考》也是按历代王朝的顺序记录的，它按照品目详细记录了各种仪器的构造和机能，其中所记载的各种仪器主要有世宗时期的简仪、正方案、圭表、小简仪、日星定时仪、浑仪、浑象、各种日晷、报漏阁漏、钦敬阁漏；世宗时期的窥衡、印地仪；成宗时期的窥标、小简仪；中宗时期的仪象、仰釜日晷；宣祖时期重修的各种仪象；孝宗时期由洪处尹制作的水激浑天仪、李敏哲制作的铸铜浑天仪、宋以颖制作的牙轮浑仪；肃宗时期李敏哲、安重泰制作的浑天仪；英宗时期安重泰制作的揆政阁重修浑天仪；正祖时期徐浩修制作的齐政阁浑天仪、金泳制作的赤道经纬仪、地平日晷、更漏等等。南秉哲的《仪器辑说》就是在这些成果的基础上加以汇总编撰而成的，其记述的重点是朝鲜末期时所制作的各种仪器。

《仪器辑说》在朝鲜科技史上具有重要的文献价值。不论在中国还是在朝鲜，古天文学大体可分为天文和历法两类。天文主要停留在占星学的框架上，历法则注重理论和观测。到了李朝时期，不论是历法理论、实际观测，还是各种天文仪器的制作和使用都开始活跃起来。但到了近代，由于李朝末期出现了战乱，后经日本帝国主义的侵略和朝鲜光复前后的动乱，这些仪器都几乎被破坏无遗了，也只有上述几卷书目还可以使我们了解到这些仪器往日的风采。尤其是《仪器辑说》对朝鲜末期国内拥有的各种仪器的构造和机能的详细说明，更值得珍视。从这一点看，《仪器辑说》是非常珍贵的文献资料。

《海镜细草解》是一部数学方面的著作。《海镜细草解》一书共分 12 卷，是对中国古代算术研究成果的系统总结。中国古代关于数学的研究，先是有元代学士李敬斋完成了《测圆海镜》一书，对算术中勾股原理的数学问题，设有 170 问，每问再“各具细草”加以详细解说。到了明代，顾箬溪作《测圆海镜分类》，在《测圆海镜》一书的基础上，释法上“删去细草”，论述了数学中的乘方算式。到了清初，梅文鼎又进一步论述了利用平方根来解余勾、余股

的数学方法。南秉哲《海镜细草解》一书的贡献，在于他将前人的这些成就“日夕玩绎，左右逢源，无不如志，乃条分缕析，为之解说”，成就此书。“海镜细草解，解其解说也”[1]。此书简要明了，便于阅读，进一步阐发了中国古代数学理论所取得的成就，更注重实用，而没有前人诸书中晦涩难懂之病。这就是南秉哲所以撰著此书以“启来学之意也”[2]。

二、“格致之实学，家国之实用，经世者之所首务”

19世纪中叶前后，以中国为代表的包括朝鲜在内的东北亚地区——汉字文化圈开始遭受到西方的武力侵略，与此同时，也出现了西方经济、文化向这一地区的渗透。在这一“西学东渐”的情况下，东北亚诸国的政治经济体制和传统文化观念都受到了强有力的冲击。中国大陆陷入了混乱和危机，朝鲜半岛差不多陷入了同样的境地。

朝鲜学者目睹了中国大陆从鸦片战争（1840）以来，到八国联军攻占北京（1860）这一震惊世界的两次大事变和太平天国运动的兴起与失败给中国带来的政治后果。这些事变的发生，对他们也产生了深刻的影响，因为朝鲜国内也发生了同类的问题。这一时期在朝鲜半岛的附近不时有西方舰队在出没，国内天主教势力也在不断蔓延，农民暴动已风起云涌。这一严峻的现实局面，迫使朝鲜学者们不得不进行深刻的反思，认真地从思想学术上寻求对策。朝鲜后期的实学思潮就是在这一历史背景下产生和发展起来的。

这一实学思潮的内容涵括有许多方面，其中一个重要的关注领域就是自然科学技术。为了强国富民，实学思想家们立足于将自然规律视作是客观的，并在这一认识基础上观察事物、认识世界。同时由于“西学东渐”，西方的科学技术也传入了朝鲜。他们既继承

[1][2] 南秉吉：《海镜细草解序》。

朝鲜古代的科技成果，也主张向西方学习，尤其主张学习西方先进的科学技术。南秉哲就是这一实学思潮中的一位有代表性的人物。

南秉哲与他同时代的另一位实学思想家朴珪寿（1809—1876）关系深厚，彼此视为是学术上的知己。南秉哲曾深受顾炎武实学思想的影响。朴珪寿在南秉哲文集引用顾炎武“文不关于经术政理之大，不足为也”之后评论说：“公（指南秉哲）与余，盖当深服斯言”，表明了他们两人都接受、敬佩顾炎武的实学思想。南秉哲在朴珪寿制作的仪器上也郑重写下了“吾友朴桓卿（即朴珪寿）制作”的字样[1]，表明两人关系的密切。对朴珪寿亲自制作的浑天仪和地势仪（又名地球仪）等天文仪器，南秉哲予以了高度的评价。他在自撰的《地球仪说》一文中，高度评价朴珪寿制作的地球仪，认为它弥补了以前同类仪器的不足：“求道理则旧仪之凭其经纬线，而是仪有经纬线，又用圈尺，理同而详略不同。而若随测各候之迁移，斜考诸方之远近，又旧仪所未备也。盖是仪非徒刱出于我东，实地之学之善器也”[2]，其创造性已达到了当时的国际水平。

南秉哲的“格致之实学”还表现在他对“算术”的偏爱和研究上。所谓“算术”，包括有今天的数学、天文学、历算学等方面的内容，属于自然科学的范畴。“格致之实学”是南秉哲之弟南秉吉（1820—1869）对他的科技实学思想的准确概括[3]。尹定铉也对南秉哲的“格致之实学”作有如下的评论：

> 尝谓古今笺注，各成其是，纷如聚讼。而算术亦经中一事，尧典历象，春秋日食，可推而知，且测验今；七政行度，合则是，不合则不是，得失立辨，失者自出，乃先从事于此。

---

〔1〕转引自林荧泽：《实事求是的学术传统和开化思想》，见《中韩实学史研究》，236页，北京，中国人民大学出版社，1998。

〔2〕南秉哲：《仪器辑说》卷下。

〔3〕南秉吉：《海镜细草解序》。

著有《仪器辑说》、《海镜细草解》、《推步续解》三种书，穷神入微，得未曾有〔1〕。

南秉哲一生精研科技经典，多有所获。他认为传统的儒家经典笺注所探讨的只是无用的“虚理”，提倡能观测实验的科技之学才是“实学”、“实理”。他要研究“算术”，就是要作求实事实是的学问。

我们先看他在数学方面的研究。

南秉哲的《海镜细草解》是一部数学著作，他为什么会对数学产生浓厚的兴趣并写下这部著作呢？其弟南秉吉对此作出了很好的解说：

《传》曰：物生而后象，象而后滋，滋而后数，象数相因而生。故六合之内，目之所睹，耳之所闻，手之所作，心之所思，莫不有自然之数，而天下国家、经济之术系焉〔2〕。

这就是说，“数”是客观存在于自然宇宙中的富有规律性的东西，不只与人们的日常生活密切相关，还关系着国家的经济发展，具有广泛的实用性。南秉哲曾自觉地把自己所学到的几何学知识运用于测量谷堆、流水和天文等的测算。他认为研究数学就是研究与国计民生有用的“实学”。而“自然之数”又是需要通过观测和计算才能认识的。南秉哲“数”的概念包含着自然界客观规律的意义：

数源于九九而至于勾股，则大无不包矣。法始于加减乘除而至于立天元一，则广无不通矣。……夫数也者，无内无外，莫载莫破，大而天地经纬，小而米盐凌杂，惟变所适，利用无穷。〔3〕

南秉哲注重于对“数”的研究，最重要的原因是把它看成是一门经世

〔1〕 参见林荧泽：《实事求是的学术传统和开化思想》。

〔2〕〔3〕 南秉吉：《海镜细草解序》。

致用的科学。因为数学注重的是对自然界规律的研究，且强调实验手段，强调实证精神，由此他得出了数学是“格致之实学，家国之实用，经世者之所首务”〔1〕的结论。因此，他热衷于数学的研究，完全是为“经国济民”这一目的服务的。南秉吉还认为重视对“数”的研究，是儒家实学的一贯传统：“故周官有取士，孔门称通艺，在昔诸儒未有不游于斯也。”〔2〕南秉哲认为他从事对“数”的研究，就是继承了儒门的这一实学传统。

三、“只论天人之验否，不论人之华夷可也”

南秉哲生活的时代，随着西方传教士的东来，西方天文历法方面的有关知识相继传到了中国。早在明代末年，以徐光启为首的一些中国人，和来华的传教士们一道，编辑翻译出版了多种有关西方科技的书籍。这其中就有著名的《崇祯历书》。清王朝建立后，传教士们把《崇祯历书》加以改头换面，又进呈给清王朝，名为《西洋新法历书》。这直接促成了清廷的改历活动。《崇祯历书》（即《西洋新法历书》）虽不是欧洲最新的科研成果，如它在宇宙的构造方面，仍以丹麦天文学家第谷所创立的有关宇宙体系的学说为理论基础。第谷的宇宙体系学说认为，地球为宇宙的中心，日、月、恒星都在不同的层次上作绕地运动，五大行星均作绕日运动；在说明和计算日、月、五星等天体恒星的运动和位置时，采用的是从古希腊天文学开始的一套本轮、均轮的计算方法。而在此时的欧洲，第谷体系已被哥白尼——刻普勒的日心说体系所代替。随着刻普勒天体运动三大定律的发现，在欧洲本轮、均轮的计算方法已被淘汰，但仍保留了明确的、具有经纬度的测定和计算方法的现代地球科学的概念；同时还引进了球面三角学和平面三角学及较为精确的天文数据等。这些都是传统的中国历法所没有的，因此这种引进是非常有益的。它们可使各种计算，尤

〔1〕〔2〕 南秉吉：《海镜细草解序》。

其是日、月、食的推算更加精确。西洋历法的这些成就,通过中国大陆,也相继传到了朝鲜。

南秉哲对西法的这些成就持一种肯定的态度。如南秉哲在《推步续解序》中对江永(字慎修)天文历算学上的成就十分推崇的原因之一,就在于江永吸收了西洋历法的成就,他说:

> 婺源江慎修先生,中州通儒也。象数之学,洞见本源,确守西法,发明渊微。尝撰《推步法解》,即法以明象,即数以明理〔1〕。

他还作有《书推步续解后》,这是南秉哲在听到北京被英法联军占领的消息后,感叹中国的悲哀命运,深感文明危机而作的。书中包含着作者在学术上为中国的反思,同时也表示了自我反省之意。作者提出,西方在科学技术方面的进步,如其“器械之精利”、“数术之微妙”都令人惊奇,中国在当时之所以受辱,原因之一就在于科技、武器的落后〔2〕。

西方的科学技术既然先进,那么就应坦率地承认现实,虚心地向西方学习。他在谈论历算时指出:“天何言哉,大象寥廓,诸曜参差,不择中西,惟精测巧算是合,彼日、月、五星,安知世间有尊华攘夷之义哉!”“只论天人之验否,不论人之华夷可也。”“尊华攘夷”、“华夷之辨”是中国传统的价值观念,核心是认为中国的文化道德高于西方,故对中华文化以外的文化都持一种否定的排斥态度。南秉哲则提出,在天文历算的科技方面,只应论验与不验。西法较中法灵验,其成就高于中国,就应向西法学习。但在价值观念上,南秉哲没有能摆脱传统儒家思想的束缚。他提倡学习西方的天文历法,并不等于肯定了西洋在道德文化上也较中国优越。他说:“况与不知周公孔子,只知轮船火炮者,有何较长短而论善恶哉?”即认为西方人在道德上

〔1〕 南秉哲:《推步续解序》。

〔2〕 参见林荧泽:《实事求是的学术传统和开化思想》。

是野蛮的，在道德上“攘夷”是应该的，“即攘其人，并非其所能而攘之也”，即不能因此就连西方好的东西也拒之门外。因此，接受西方的科学技术必须排除理念上的障碍，采取一种更加开放的积极态度。

南秉哲和中国学者黄宗羲、王锡阐和梅文鼎一样，在接受西学方面，有着共同的文化心态。在“西学东渐”之初，东方学者对西学采取了一种信其“学”而反其“教”的态度。他们按照中国传统的“体用合一”的思维模式，宣扬“中体西用”说，不是简单地将西方的科学技术外在地依附于中国传统的道统与政体上，而是以中国传统文化的一种内在精神即经世致用精神去分析、选择西方科学技术。如方以智虽大力推崇西方的质测实学，却坚决反对传教士的宗教神学。他以冷静的态度分析说：“万历年间，远西学入，详于质测，而拙于言通几；然智士推之，彼之质测，犹为备也”〔1〕。又说：“泰西质测颇精，通几未举”〔2〕。在这里，方以智从“泰西质测颇精”或西学“详于质测”这一认识出发，主张学习西方的科学技术，为我所用。他基于西学“拙于言通几”这一认识出发，坚决反对传教士的“静天”之说和上帝造物之说〔3〕。他还独具慧眼地看到了西方质测之学的某些缺点和不足，如他在“日大于地”数倍，“开辟纪元”等问题上，指出了西方质测之学“犹为备也”。黄宗羲则完全出于经世实学的需要，撰写了《授时历故》、《大统历推法》、《勾股图说》、《开方命算》、《割圆八线解》、《测图要义》、《西洋历法假如》、《新推交食法》等20多部科学著作。在这些科学著作中，他大量吸收了西方的科学知识，“用泰西学术，探日月五星之会，以知其行度”〔4〕。但是，他从经世意识出发，又极力反对传教士“使人识真主，轻世界而重天堂”的说法，指出“为天主之教者，抑佛而崇天是已，乃立天主之象证其事，实则以人当鬼之，并上帝而抹

〔1〕方以智：《物理小识·自序》。
〔2〕方以智：《通雅》卷首二。
〔3〕方以智：《物理小识》卷一。
〔4〕钱林、王藻：《黄宗羲传》。

杀之矣"[1]。王锡阐对待西学亦持科学的分析态度,认为"西法善矣"[2],主张"兼采中西"。但他认为西法"测候精辟,可也,以为深知法意,未可也;循其理而求其通,可也,安其误而不辨,未可也。"所以,他并不盲从,而是"去其疵类,参以己意"[3]。梅文鼎在西学问题上,既反对"专已守残而废兼收之义",也反对"喜立异而缺稽古之功",主张"法有可采,何论东西;理所当明,何分新旧"[4],对于西学是以"理求其是,事求适用"为价值取向的。但另一方面,他们也没有能摆脱中国传统自古以来是"天朝大国"观念的影响,倡导一种"西法中源说"。黄宗羲已提出了几何学乃勾股术之西传的看法[5]。王锡阐也有过"西法中源"说的见解。梅文鼎认为,西法确有其"精粹"之处,但究其来源,则是来自中国的古法。梅文鼎在他的《历学疑问》和《历学疑问补》这两部著作中,详细论证了中法和西法的异同,论证了西法的许多内容大都源于中国的古法:如地球寒暖五气温带之说是来自《周髀算经》的七衡六洵,地圆说来自《内经·素问》,本轮、均轮说来自《楚辞·天问》,等等。康熙本人也力主此说,认为"阿尔热巴拉"(即代数学)的本义为"东来术"。南秉哲接受有这些影响,具有相同的文化心态,认为西方的自鸣钟制造精良,"其法时时变易,奇巧出人意表。"然却是中国古以有之,并非发源于西方:"自鸣钟之制,宋以前本有之失,其传非西洋之剙造"[6]。他赞成梅文鼎的说法,认为西方的"浑盖之器……窃疑为《周髀》遗术,流入西方"[7]。"西法中源"说产生在明末清初,在当时可能是士大夫们不满于传教士对天文历算学的垄断而故作此说的,但经过康熙帝提倡后,发展到清代中叶,此说已为广大的知识界所接受。到了清

[1] 黄宗羲:《破邪论·上帝》。
[2][3] 王锡阐:《晓庵新法》自序。
[4] 梅文鼎:《梅氏丛书辑要》。
[5] 全祖望:《梨洲先生神道碑文》,载《鲒埼亭集》卷十一。
[6] 南秉哲:《仪器辑说》卷下,《验时仪说》。
[7] 同上书,《浑盖通宪仪说》。

末，“西法中源”说则成了纵容天朝大国盲目自大思想的重要精神支柱，成为向西方先进科学技术学习的障碍。南秉哲接受了“西法中源”说的影响，也持相同的见解，表明了他“格致之实学”思想中的局限。

南秉哲对天文仪器十分关心。如他在《浑天仪说》一文中，除了对中国古代传统的天文仪器进行研讨之外，对西方传入的天文仪器也多所探讨，赞赏有加，他说：“西法入中国，三运螺旋之机，平行借弧之表，无不毕具，巧思精造，蔑以加焉”〔1〕。对从西方传入的简平仪，他认为科技水平先进，可补中国传统天文仪器之不足：“《简平仪说》一卷，明西洋人熊三拔撰，据卷首徐光启序。盖尝参证于利玛窦者也。大旨以视法，取浑圆为平圆，而以平圆测量浑圆之数也。……盖是仪写浑于平，如取影于烛，虽云借象而实数出焉。弧三角以量代算之法，实本于此。今复推于测量，法简而用捷，亦可谓数学之利器矣”〔2〕。他制造的浑天仪，就是结合中国传统的浑天仪原理和西方传入的简平仪原理互相取长补短而成的：“今考诸法损益烦简，作新仪”〔3〕，故科技水平十分先进。时人对他制造的天文仪器有如下评论：“六一斋南学士（按：指南秉哲），因以化之，刱制仪器，随用转移，则天地之高大，日月之运行，无不了如指掌，较诸每算一图，又不啻简捷矣。夫弧三角者，测算之极致也，而参酌变通，以发前贤之所未发者，苟非至精至妙，其孰能之?”〔4〕

南秉哲之所以能取得在当时来说第一流的科学成就，主要得益于他注重实践的实学精神。就天文历法的研究而言，也就是注重实际观测，强调“验天”，即强调推算结果要和实际天象相验证，他说：

〔1〕 南秉哲：《仪器辑说》卷上。
〔2〕 同上书，卷下，《简平仪说》。
〔3〕 同上书，卷上，《浑天仪说》。
〔4〕 同上书，卷下，《量度仪图说序》。

> 治历者，当顺天以求合，不当为合以验天。积年之法，是为合以验天，安得为立法之尽善乎？若夫截算之法，不用积年虚率，而一以实测为凭，诚为顺天求合之道。治历者，所当取法也〔1〕。

他认为历史上的改历，均以“实测”为准：“自汉而晋而唐而宋，每次改历必有所减，以合当时实测之数”〔2〕。这一以实际天象来验证历法的“验天”实测的思想，贯穿了他毕生数十年的研究工作。这一重实验、重实测的实学精神，是十分可贵的。

〔1〕〔2〕 南秉哲：《推步续解》卷一，《推日躔用数》。